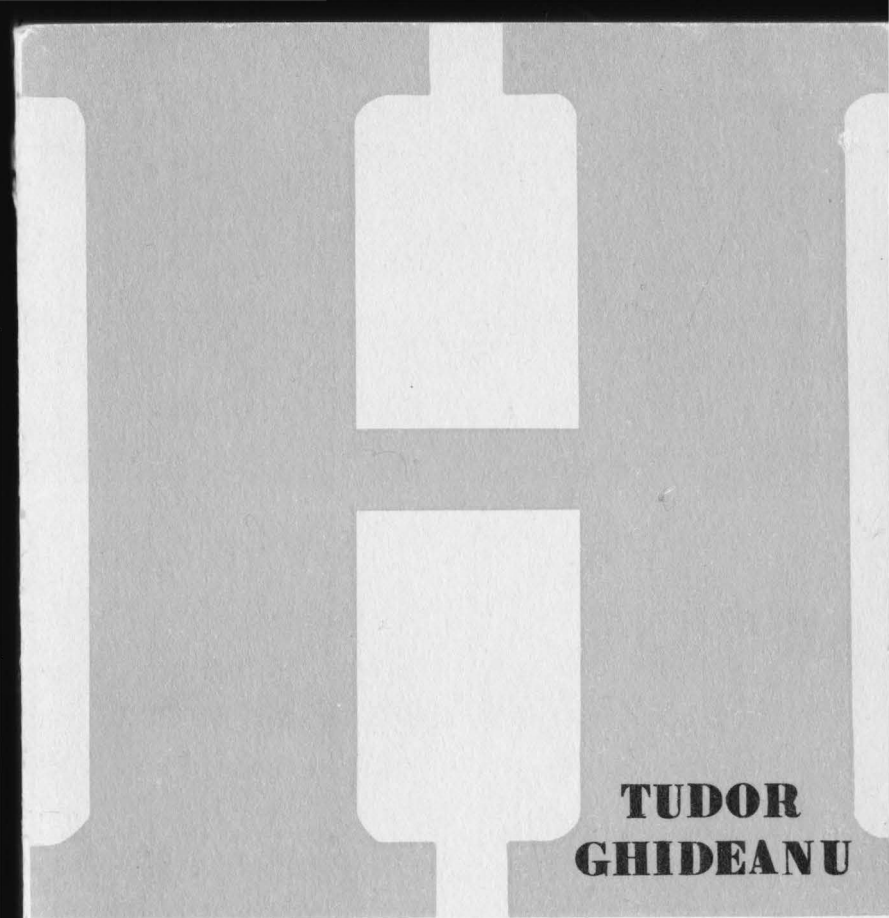


The top half of the cover features a dark gray background. A central vertical column is defined by two white rectangular blocks, one above the other, with a thin white line connecting them at the top. On either side of this central column are two vertical white bars of varying heights, creating a symmetrical, architectural feel.

**TUDOR
GHIDEANU**

**ANAMNESIS
SAU
TREPTTELE ADUCERII
AMINTE**

JUNIMEA

CUPRINS

I. CONSTANTE ALE VIEȚUIRII NOASTRE

Ondulațiunea. De la motiv la concept în cultura noastră / 7

Argumentul lui Dimitrie Cantemir / 20

Conceptul de *românie* în scrierile lui Alecu Russo / 25

Gușetarea românească și războiul pentru Independență / 46

II. CĂTRE BUCURIA TEORETICULUI

Ontologia universalului / 53

Exceleța logosului / 58

Ontologia și deriva epistemologică / 64

Creația și stilul uman de generalitate / 72

Ființa volorii / 84

Valoare și creație / 89

III. AVATARIILE ALE UNUI CRITERIU ISTORICO-FILOSOFIC — METODA FUNCTORIALĂ

1. Temeiuri logice / 95

2. Exemplarități filosofice / 104

3. Argumente critice / 117

IV. VALORI ISTORICE ALE FILOSOFIEI

Kant și raționalitatea unei Păci eterne / 129

Schelling și libertatea umană / 137

Concepte filosofice grecești în opera lui Martin Heidegger / 154

V. TERRA MIRABILIS

- Constituirea filosofică a operei lui D. Cantemir / 167
Ontologia legității la Vasile Conta / 170
Filosofia la „Convorbiri literare“ / 179
Concepția social-politică a lui Eminescu / 186
Axiologia în concepția lui Petre Andrei / 214
Lucian Blaga sau nestematele filosofiei perennis / 225
D. D. Roșca. Un imn pentru înțelepciunea eroică / 231
Mecanica invariantivă și biruințele filosofiei / 236
Mircea Eliade și ontologia perenității / 243
Consonanță și legitate / 252

I. CONSTANTE ALE VIETUIRII NOASTRE

ONDULAȚIUNEA. DE LA MOTIV LA CONCEPT ÎN CULTURA NOASTRĂ

Distincția marxistă cunoscută, între modul de însușire teoretic și însușirea artistică, religioasă, practic-spirituală a lumii presupune o ascendență istorică de la cea din urmă la cea dintâi, în dialectica procesului cognitiv integral uman, cât și coexistența lor, din momentul în care cultura este un fenomen constituit. Exprimat particular, în cazul concret al culturii noastre, identificăm semnele unei ridicări evidente de la motiv la concept, urmărind „baza națională a culturii și literaturii, subiectiv ca o concepție proprie a poporului român, obiectiv ca o reflectare a realității etnografice și istorice“ (Al. Dima, *Specificul național în literatura română*, „Tribuna“ nr. 5, 1966).

Perspectiva este a unei optici evolutive în care însușirea artistică, practic spirituală, se efectuează între coordonatele psihicului unui popor — corelat cu anume condiții economico-sociale care l-au generat — și se prelungește necesar în produsele lui teoretice. Întreprinderea urmărește deci, relevarea unui geometrism imanent culturii noastre, identificabil la multiple nivele ale acesteia. Expresie a modului specific de intuire a esenței procesualității devenirii, acest geometrism semnifică o înție treaptă în relația directă „practic spirituală“ a țaranului nostru cu lumea în care trăiește.

„Există, — cum subliniază D. Hăulică — o geometrie care nu ucide viața, ci dimpotrivă, o asumă. E geometria pe care o ilustrează arta decorativă a

românilor, e geometria unei clarități fără pedanterie. Între vecini stăpîniți de gustul ornamentului descriptiv din domeniul formelor naturale, singur folclorul țaranului nostru s-a voit în chip precumpănit geometric. Însă în regularitatea liniilor sale transpare un clinamen (...), o fericită inflexiune, capabilă să facă vitale determinismele rațiunii; un corectiv inefabil, o tremurare de sensibilitate, care intervine discret, în punctul unde geometricul ar putea deveni simplă stereotipie“ (D. Hăulică, „Contemporanul“, 11, 1966).

Ideea unei permanente deviații, care ar defini propriul acestei intuiții geometrice, se conjugă firesc cu aceea, mai vizuală, a unei zigzagări lipsite de rigiditate, a unui ritm interior al lucrurilor, relevant în esențialitatea sa, „însușit“ artistic, „practic spiritual“ — obiectivat într-un chip sufletește specific. Fenomenul, de o evidență expresă, se cere interpretat, explicat.

Studii de știută valoare, cum sînt cele ale lui Lucian Blaga, Dan Botta, Ovidiu Papadima ș.a. pun nouă însă pe chipul acestui fapt sau pecetea unui „orizont spațial inconștient“ desprins de orice condiții social-istorice sau pe aceea a unui fatalism „de viziune dionisiacă a lumii“, a unui panteism izvorît din neguri tracice sau îl vedeau integrat sub zodia unui creștinism rudimentar folcloric.

În contra ispitei uneia sau alteia dintre pozițiile relevate, ca mijloc poate folosi urmărirea la diverse dimensiuni a *faptului*, elocvent prin sine. Folclorul românesc este o „unitate organică (...) de cugetare și de viață“ (O. Papadima, *O viziune românească a lumii*, 1941, p. XII), un mod specific de opunere, „practic spirituală“ în fața lumii. Obiectele folosite de țaranul nostru în viața de toate zilele, casa în care locuiește, stîlpii porților, ai gardului care împrejmuie gospodăria, reflectă un chip aparte de reprezentare a fluxului vremii și al lucrurilor. O analiză a fenomenului ornamental românesc ilustrează pre-

dominanța, asupra altor motive, a „valului“, a „rîului“, a motivului ondulatoriu.

În lucrarea lor *Ornamentul în arta populară românească* (Editura Meridiane, București, 1963), T. Bănățeanu și M. Focșa scriu, la paragraful „Valul“: „De o veche tradiție și de o mare răspîndire, valul este, în arta populară de pe întreg teritoriul țării, ornamentul caracteristic al ceramicii roșii nesmăltuite. Cunoscut încă din neolitic, folosit apoi de daci pentru ornamentarea vaselor de ceramică, valul este foarte răspîndit în epoca feudalismului timpuriu și se menține în toată epoca feudală. Valul zgîriat al ceramicii străvechi este înlocuit de prin secolul XV—XVI cu valul de humă brună-roșie, albă sau neagră, așa cum îl întîlnim și în ceramica populară de astăzi“.

Valul, linia sinuoasă, în interpretări decorative meandrice din cele mai diferite este menționat și de lucrări mai vechi (v. Tache Papahagi, *Images d'ethnographie roumaine*, Tome 3, p. 111 et 230), cum sînt cele ale lui Tudor Pamfile. Autorul altor studii profunde de etnografie și folclor pomeneste în a sa *Industrie casnică la români* (București, 1910) despre „dungi formate din hașuri sinuoase săpate (p. 64), despre infinite variante de „rîuri“, ca și despre „liniile șerpuitoare“ (p. 311) de pe alesături, covoare blidare etc.

Cercetările de dată mult mai recentă vin să confirme ideea lui Pamfile că „figurile românești clasice sînt cele geometrice (*op. cit.*, p. 293) amintind, între motivele „obișnuite linia dreaptă (vergile“) linia ondulată („șerpălu“) și zig-zagul“ (P. H. Stahl și P. Petrescu, *Studii și cercetări de istoria artei*, Tom 12, 1965, p. 165) și că dintre motivele geometrice „cu o viață mai lungă și deci cu o însemnătate mai mare pentru ornamentală sînt: motivul panglicilor în zig-zag, ondulate sau răsucite“.

Nu se poate, evident, atribui în exclusivitate un motiv ornamental sau atitudinii lirice a poporului

nostru. Este absolut necesară, însă, înțelegerea originalității acestora prin dominația motivelor și elementelor, prin dozajul lor, prin măsura și ritmul lor, atribute care conferă o „consecvență stilistică de mare accent“ (L. Blaga, *Trilogia culturii*, 1944, p. 282).

Analogă expresiei plastice — ornamentice, în lirica și epica populară, reprezentarea trecerii lucrurilor este transfigurată pe un registru bogat de modalități expresive. Și aici se remarcă, variat, aceeași simplitate în raportarea intuitivă a mediului existențial la sufletul artistului popular, același geometrism animat.

Opțiunea metricii poeziei noastre populare se face, pentru Lucian Blaga, „într-o simpatie masivă față de versul constituit din silabe accentuate și neaccentuate, una cite una, adică față de ritmul alcătuit din deal și vale sau din vale și deal“, această „ondulație ritmică străbătând ca o legănare lăuntrică toată poezia“ (L. Blaga, *op. cit.*, p. 171). Blaga divulgă orice profesie exclusivistă, dezvăluind numai „optarea masivă pentru această metrică“, idee susținută și de Liviu Rusu în *Le sens de l'existence dans la poesie populaire roumaine* (Paris, Librairie Felix Alcan, 1935) (v. p. 27), precum și de către Al. Dima care, dintr-o perspectivă comparativă (cu poezia cultă), folosește cuvinte ca „spirit cu totul popular“ pentru versurile care „în ritmica lor ondulatorie dau impresia permanentă de mișcare, asemănătoare celeia ce „Miorița însăși ne-o evocă“ (Al. Dima, *Zăcămintele folclorice în poezia noastră contemporană*).

Această calitate formală a creației poetice populare este trădată și de alternarea continuă, repetată, a unor versuri întregi care conțin cunoscutele începuturi : „frunză verde“ sau „foaie verde“ și care, „cel mai adesea n-au nimic cu logica poeziei“ (L. Rusu, *op. cit.*, p. 28). Pentru Liviu Rusu, aceste frecvente repetiții, precum și altele (v. analiza baladei *Meșterul Manole*, *op. cit.*, p. 31), dobîndesc func-

ția unor adevărați „stilpi în jurul cărora sînt grupate celelalte elemente“, ceea ce favorizează impresia de unitate, de stabilitate și ordine.

Aduse lângă aceste chipuri de creație, opozițiile ritmice „sus-jos“, „du-te-vino“, „culcă-scoală“, completează tabloul expres intuitiv, înfilnit, de la descîntece și cimilituri, pînă la produse ample ca doinele și baladele.

Impresia vizuală de ritm și proces ondulatoriu este sugerată direct, de pildă, în următorul fragment de cimilitură :

Sus bat tobele
Jos curg lacurile etc.

sau în această revendicare a dorului :

Bate, vîntule, prin munți
Adă-mi dor de la părinți. etc.

Poporul a intuit mișcarea, devenirea, schimbarea ritmică de lucruri și suflet, și în altfel : așa cum o dovedește motivul metamorfozelor din balada „Cucul și turturica“ față de care „sufletul poporului nostru a arătat grăbită și integrală receptivitate“ (D. A. Vasiliu, *Metamorfozele în folclorul român nord-dunărean*, Buc., 1931, p. 7).

Ca-n fugile lui Johann Sebastian Bach, asistăm, în unele balade și basme, la o urmărire a binelui de către rău, a iubitului de către urît, la o permanentă schimbare a locurilor. Se vede și aici dominanța unui geometrism animat, ridicat la „rang de noimă“, în care, pulsația succesivă de *maxime* și *minime* se remarcă definitoriu.

Prelungind investigația în folclorul muzical și coregrafic putem afirma că este vorba de o întreagă concepție și de un stil specific, înfățișate ca mărturie a unei prime lupte și întreceri „cu natura, căreia îi furăm — cum spune V. Pârvan — cît mai multă putere a strălucirii ei.“

Și, dacă, sub raportul generic al procesului cognitiv, această înție treaptă, intuiția, concretul sensibil, primează față de detașarea de obiect, în abstracție, similar, în cultură, manifestarea spontană, intuitivă precede istoricește tendinței către conceptualizare, însușirii teoretice a lumii, filosofării. Așa numita filosofie populară nu este o manifestare teoretică propriu-zisă, conceptuală, ci este integrată aceluiași raport „practic-spiritual” al subiectului anonim, colectiv, cu lumea. Pe când, impulsul către abstracție, către teorie, presupune saltul de la creația populară, anonimă, anistorică într-un anumit sens, la producția individuală, istorică, relativ conștientă, cultă. Nu înseamnă că noțiunea, instrument al teoriei, traduce, în felul său ceea ce motivul, instrument al intuiției, înseamnă în sfera manifestării folclorice. Motivul intuiției se desprinde gradat de lucruri, devine „motiv al cugetării”, folosind încă o vreme, formele intuiției : descrierea, imaginea. Astfel, în opera lui Grigore Ureche și Miron Costin, procesul istoric apare descris cu „începătură”, „adaos” și „scădere”, purtând pecetea instabilității „ca apa în cursul său cum nu să oprește”.

Timpul și înlănțuirea necesară a lucrurilor, „noroțul”, parcurg succesive suișuri și coborișuri :

„Vremea lumii soție și norocul alta”.

El a sui, el a surpa, iarăși gata” (M. Costin, *Opere*, ESPLA, 1958, p. 320), încît, toate laturile realității se supun celor „trei stepene — cum zice Constantin Cantacuzino — duple ce să fac, adevărate : urcare, stare și pogorîre sau, le zic alții, adaogire, stare și plecare” (D. Bădăraș, *Filosofia lui D. Cantemir*, Buc., 1964, p. 354).

Dacă amintim la acestea și explicația lui Dimitrie Cantemir prin „creștere” și „descreștere”, a unor ample fenomene istorice, distingem conturarea unui fundal filosofic de analiză a cursului faptelor

istorice, tendință care în secolul al XIX-lea își va dobîndi o expresie concretă în cugetarea filosofică românească.

Pentru un Heliade Rădulescu „umanitatea în calea sa înaintează prin *curbe ondulate* (s.n.) : ascinde și descinde astfel cum generația viitoare să ascindă mai mult și cum mai multe generațiuni formînd un period, al doilea period să devie mai vast”.

Evoluția ondulatorie (la Heliade ia chiar forma spiralei) începe să fie afirmată ca relație necesară intrinsecă lumii, — ca *legitate*. Ulterior ea se reliează mai intens fără să putem acuza o influență strictă din Eliade. Ideea-motiv, care se clarifică și devine concept, este o prelungire firească, în cugetarea teoretică a unui mod direct de raportare la realitate. Este mai verosimilă și totodată mai fecundă o asemenea perspectivă cerută de fapte, decît aceea, proprie unei mai vechi metodologii, pretins erudită.

Sociologul G. D. Scraba analiza prezența acestei idei la Heliade, forțînd valoarea unei filiații externe, cînd arăta că din „cartea lui Manu, Eliad putea să tragă teoria undulației universale (punctele 29, 30, 32”), care „se găsește nu numai în India (...) ci și în credințele egiptene, de la care o luaseră Grecii”.

În cîmpul filosofiei lui Vasile Conta conceptul undulațiunii este echivalent unei „legi universale”, unei *teorii* chiar. Această lege subordonează toate „formele materiei” în linie evolutivă, care „de la momentul nașterii lor cresc pe nesimție și treptat pînă la un punct culminant și de acolo tot așa de regulat descresc pînă la extincție”, încît materia „în metamorfoza sa veșnică e o adevărată mișcare ondulatorie. Și, mai mult, valurile sale ondoliforme se aruncă în toate direcțiunile, crescînd și scăzînd în întindere pînă la nesfîrșit” (V. Conta, *Teoria fatalismului. Teoria undulațiunii universale*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, p. 189).

Poate să surprindă acest geometrism filosofic, coroborat cu problema atît de frecventă în istoria

cugetării filosofice, a sensului mișcării lucrurilor. Imaginea cercului, a liniei drepte, a spiralei etc. reprezintă tot atâtea dovezi. La Vico, în gândirea lui Hegel, și desigur, în marxism, această expresie intuitivă este prezentă. Se dovedește o dată mai mult că reprezentarea unui sens al evoluției este ea însăși o necesitate a teoretizării, a conceptualizării, care în materialismul dialectic și istoric implică o legitate universală (negarea negației) pe linia realizării progresului. V. I. Lenin sublinia acest lucru în „Caiete filosofice” situând cunoașterea pe „o linie curbă care se apropie înfinit de o serie de cercuri, de o spirală”.

Revenind la teoria undulațiunii universale a lui V. Conta, constatăm că aceasta nu presupune „desfășurarea formelor evolutive ca o simplă creștere și descreștere mecanică, ci ca o creștere „în sus”, ca o „dezvoltare progresivă”, amintind „ideea progresului în spirală”: „Undele de același grad care se succed nemijlocit, sînt astfel legate și vîrîte una în alta, încît punctul culminant al antecedentei, reprezintă și începutul curbei suitoare a consecventei...” (V. Conta, *op. cit.*, p. 197).

După Conta, conceptul undulațiunii va dobîndi noi distincții. Pe drumul acesta al unui urcuș către abstractizare, către teorie filosofică „merită — spune N. Bagdasar — să fie relevat *faptul important pentru cultura noastră că ideile de undă, vibrație, ritm care au ca fundament pe aceea de undulație* (s.n.) le întîlnim și la alți gînditori români, la A. D. Xenopol, V. Pârvan, Șt. Zeletin, fără a putea pretinde prin acesta că ar fi vorba de o influență a lui Conta asupra acestor gînditori”.

Simptomatică este extinderea metafizică pe care o capătă conceptul, prin particularizarea lui într-o anumită măsură, la gînditorii de după Conta, în cîmpul istoriei sociale, păstrînd notele unei legități integratoare. Pentru A. D. Xenopol, aceasta se numește *serie* istorică și „înlănțuiește faptele individuale deosebite pe firul cauzalității” (A. D. Xenopol,

Noțiunea valorii în istorie, p. 27): „Orice serie de dezvoltare înlănțuiește o succesiune care pleacă de la un sîmbure, se suie sau se coboară pentru a ieși la un rezultat care dă numele seriei” (*op. cit.*, p. 21).

Comprehensiunea legic-istorică trece eclatant ex-primată, și la Vasile Pârvan precum și la Nicolae Iorga. Pentru Vasile Pârvan, istoria își circumscrie rosturile sistematizînd „devenirea, undulația și deflexiunile vieții omenești” (V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, 1920, p. 49). Universul în totalitatea lui este guvernat de legea cosmică a devenirii, „legea vibrației și a ritmului universal”. De pe o platformă panvitalistă, Pârvan distinge două laturi coexistente ale acestei legi, anume „legea supremă a vibrațiilor materiei”, a cărei acțiune este prezentă în natură, și „legea supremă a vibrației spirituale”, careia i se subordonează arta, religia, filosofia și istoria umană.

Amplitudinea vibrațiilor și intensitatea „*valorii undulat al devenirii*” (s.n.), se împletesc în funcție de raportul concordant sau antinomic în care spiritualul se situează față de material. Cu ideea, echivalentă, că „istoria este un curs” de „potențări și slăbiri” în care „înaaintarea, retragerea, răsărarea în lumină ori cufundarea în întuneric” (N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, 1944, p. 160) este viața omenească, N. Iorga se atașează de asemenea unei concepții teoretice de analiză multiplă a procesualității devenirii.

Conceptul de undulațiune, teoria însăși care-l presupune nu este un cap de linie. Urcușul de la modul practic-spiritual la modul teoretic, deschide o altă poartă spre înălțimi. De aici, ne aflăm în fața unei răscruci inexclusive, căci drumurile, amîndouă, ce se deschid, sînt străbătute. Conceptul, teoria ca și modul artistic devin ele însele de meta-analiză (teoria culturii), pe de o parte, iar pe de alta, conceptul „revine” la chipul imaginii, în arta cultă. Perspectiva se arată neîndoios fecundă căci ea afir-

mă un principiu de unitate stilistică în cultură, mod esențial de străpungere a naționalului și universalitate.

Bănuim ispita unei posibile meta-analize chiar în gândirea lui V. Pârvan, relativ la conceptul propriu al „devenirii ritmice”. În distincțiile „devenirii ritmic-vitale” și „devenirii raționale”, operate asupra manifestărilor umane, Pârvan încearcă să dezvăluie punerea omului „în armonie cu ritmica universală” la un prim nivel, „instinctiv, sentimental, formal, prin geniu încă subconștient (...) în strigăt ritmat, în mișcare ritmată, în ornamentare ritmată” (s.n.); și la un al doilea nivel, prin „cunoștința despre sine și despre lume a omului” (V. Pârvan, *op. cit.*, p. 84). Prin devenirile raționale omul caută „legi superioare... de devenire a vieții, introduce ordine, logica, rațiunea în haosul ciocnirilor de forțe oarbe” (s.n.).

Cu toată gradarea vizibilă de la deveniri ritmice la cele raționale, V. Pârvan neagă legătura dintre acestea, când arată că „de la etnografic la cultural, nici nu e puncte de trecere”, așa cum ar fi de la instincte la idei. „Artisticul-filosofic” și „popularul” sînt „două lumi diferite care au contact între ele; nu direct, ci prin intermediul altor lumi, care sînt etapele treptate ale spiritualizării colectiv-individuale” (*op. cit.*, p. 30). Cu toate că această observație are calitatea de a atenua, ea nu poate anula spărtura făcută de V. Pârvan în relația dintre „popular” și „artistic-filosofic”. Ba, găsim chiar o inversare a raportului, de fecundare „de la artificial la natural, iar nu de la popular la artistic-filosofic” (*op. cit.*, p. 30).

Ceea ce la V. Pârvan este numai impuls către meta-analiză a modurilor de manifestare ritmic-ondulatorie, devine la Lucian Blaga teorie manifestă a culturii, încercare de explicare genetică, prin folosirea instrumentului psihologic. Este, pe de o parte, o lărgire a conceptului de undulațiune, însă, pe de

alta, o limitare a legității obiective la aceea de coordonată sufletească, relativ imuabilă, „apriorică”.

Justificată pînă la un prag, această privire care impune ideea constanței relative a facturii psihice a poporului nostru, greșește exagerînd funcția subconștientului în cultură, desprinsă de orice condiționare socială. Năzuința relevării „consecvențelor de structură intimă a unei culturi” (L. Blaga, *Trilogia culturii*, 1944, p. 61) îi dădea lui L. Blaga credința explorării fecunde pe un „alt tărîm”, din care ar fi emis în planul creației, un „prim fond spiritual al nostru”, un „puternic fond primordial” cum îl numește Ath. Joja (*Revista „Steaua”*, nr. 9, 1965, p. 6). La baza factorilor ce ar determina chipul unei culturi, Blaga pune „orizontul spațial inconstient”, acel „spațiu mioritic” ondulat; dat, care se modelează însă dobîndind accente sufletești. „din partea unui destin uman, al unui destin alcătuit din anume duh (...) din anume drumuri, din anume suferinți” (s.n.) destin „ce-și are suișul și coborișul, înălțările și cufundările de nivel”.

Lucian Blaga s-a oprit doar la analiza manifestării etnografice și artistice. N-a extins cercetarea și asupra produselor filosofice. Atitudine revelatoare, prin sine, întrucît analiza operelor teoretice implică mai mult decît raportarea lor genetică la stratul subconștientului. Cu acestea sîntem la hotarul unui proces de intelectualizare, de sublimare teoretică o motivului ondulatoriu în cultura noastră. Rămîne de „coborît” drumul obiectiv de „întoarcere”, de la abstracție la intuiție, în arta noastră cultă, ca față aparte a „însușirii artistice, religioase, practice-spirituale”.

Atît arta populară cît și cea cultă reprezintă straturi deosebite ale aceluiași tip de însușire a lumii, dar, pe cînd cea dintîi este o expresie directă, spontană, colectivă, ultima este mediată de intelectualizare, conștientă, individuală; prima este „un concret sensibil”, nemijlocit, a doua un concret înțeles,

un „concret în gîndirea“ artistică. Este vorba de o spiritualizare, de o stilizare interioară a expresiei, de o adîncire „rațională a legilor ritmice ale formei, ca expresie a unei valori naturale, vitalizate uman (s.n.) și deci spiritualizate“ (V. Pârvan, *op. cit.*, p. 86), prezentă în arta cultă. Ne gîndim la chintesența culturală pe care o poate constitui creația fără egal a lui Eminescu, Enescu, Brîncuși — care nu poate fi înțeleasă doar ca prelungire, ca reeditare individuală a procesului anonim de relație cu lucrurile —, ci numai, prin pînza mijlocitoare a suflului intelectual, a teoretizării existente în cultura noastră. Aceasta se materializează într-o înaltă stilizare „în care spontaneitatea percepțiilor este depășită printr-un proces de intelectualizare, iar sensibilitatea și lirismul sînt filtrate prin rațiune, prin referințe la structura geometrică și la eurițiile universului“ (s.n.) (P. Comarnescu, „Tribuna“, nr. 8, 1966).

Semnificativă este prezența ca motiv al undulației în poezia lui Eminescu. Frecvența limbajului, repetițiile unor versuri întregi, ritmicul „vremea trece vremea vine“ (*Revedere*), răspîndirea expresiilor: „unde de popoară“ (*Egiptul*), „unduoasa apă“ (*Lacul*), „harnici unde“ (*Călin*), „rînduri-rînduri“ (*Do-rința*), „dealuri, vale“ (*Strigoi*), „rîuri-rîuri“ (*Scri-soarea a III-a* etc. sînt modalități constructive care reflectă intuirea unei dialectici a dualității *permanent-perisabil*. Sau înălțările și căderile hotărnicite de cele trei reluări :

„Cobori în jos, luceafăr blind,
Alunecînd pe-o rază“

care organizează arhitectonic construcția *Luceafărului*. Este exprimat un sentiment al infinității devenirii, în spațiu și în timp, pe care îl vom reîn-tîlni la Brîncuși prin intermediul altor mijloace.

Identificată în toate cele trei trepte (creație populară-filosofare-creație cultă, prezența, ca motiv geometric, a *ondulațiunii*, reproducere a mișcării pe

scară diferită, ne permite sublinierea unității dinamice, realizate între cele două tipuri de însușire, în cadrele fondului nostru sufletesc, legat de o evoluție economico-socială specifică. Nu poate fi vorba de o perspectivă cronologică, inoperantă în complexitatea fenomenelor culturii, ci despre una de *relație între nivele diferite* de raportare practică și cognitivă la ființa lucrurilor.

Oprindu-ne asupra altei opere de geniu, reprezentativă pentru cultura noastră în aria celei universale, găsim similitudini mai concludente, pentru că aici opera de cercetare este ușurată de însăși distanțarea deosebită în care se află conceptul, imaginea lirică și imaginea plastică, de obiect : creația lui Constantin Brîncuși. „*Caracterul profund românesc* (s.n.) al artei lui Brîncuși — ne spune Dan Botta — apare limpede în *Monumentul Funerar*, simplă cruce cu acea *ondulație a brațelor* (s.n.) proprie crucilor de țară sau în *Coloana fără sfîrșit* al cărei motiv romboidal repetat vertical sugerează, prin egalitatea-i ritmică ideea de infinit“ (D. Botta, *Limite*, p. 62). Vorbind despre *Cocoșul* lui Brîncuși și despre *Coloana infinită* ca despre opere care „*au ajuns după puține căutări la forma definitivă*“ (s.n.), St. Georgescu-Gorjan relevă că explicația pe care i-a dat-o artistul despre *Coloană* este una cvasimatică : „*Două sinusoidale în opoziție, desenate în jurul unei axe verticale* (s.n.)... reprezintă justificarea strict matematică a denumirii date de Brîncuși coloanei sale“ (*Studii și cercetări de istoria artei*“, seria Artă plastică, Tom 12 (1), 1965, p. 63).

Coloana infinită, această operă sinteză, acest „șir nesfîrșit de Păsări măiestre bombîndu-și pieptul armonios, stol vertical, scară fabuloasă, arcuindu-se ea însăși, dîndu-se parcă pe spate, rotund, în urcușul spre cer“ (D. Hăulică, „*Contemporanul*“, nr. 11 1966) devine simbol al echilibrului, al geometrismului animat, al raționalității și optimismului creator al poporului nostru.

Înțeleasă ca legătură între tipuri diverse de însușire a lumii, în limitele vieții materiale și sufletești a poporului român, *ondulațiunea* — deși expresie singulară — este o prezență care străbate și adună sub aceeași lumină : *Cîntecul Mioriței, Luceafărul, Teoria ondulațiunii universale, Coloana fără sfîrșit*.
1967

ARGUMENTUL LUI DIMITRIE CANTEMIR

În seria sintezelor politice, culturale și economice ale poporului nostru, Dimitrie Cantemir a durat temeieri definitive ale unei opere și ale unui destin magnific. Dacă între atîtea deschideri cîte ne propune opera, înțeleptul ne poartă de mîină prin zarea aceluiași foc sacru, este un semn că în lectura de esență a operei trebuie să alegem calea regală a coerenței raționale, a *inimitabilei rotunjimi* care transformă un *efort scris* într-un izvor de perpetuă adăpare a simțirii noastre și a judecății noastre istorice. Opera lui Cantemir ne propune un înalt nivel al *lecturii* ei. Există un nivel al teoreticului, al judecății valide, care îmbie către surprinderea acelei *coerențe* și acelei structuri prioritare care fac dintr-o *Operă* frumosul chip al unui arbore. Totul se adună pe *phylumul* vertical cu acea secretă necesitate care impune rațiunii umane un respect total. Noțiunea de coerență, luată în sens strict conceptual, de noncontradicție logică, devine nesatisfăcătoare dacă nu-i dăm aura temporalității istorice, elementul de perezitate care străpunge zăgazuri efemere spre a desena în timpul Istoriei urma eternității. Cantemir probează, în fața lecturii filosofice, acea *rotunjime încheată* care împarte cîmpul epistemologic al discursului său vast și felurit, în două valori cognitive : *gînduri-sens* și *gînduri-argument*, aflate într-o subordonare firească de la scop la mijloace. După cum se

va desprinde la lectura de esență a operei lui Cantemir, *rotunjime* ni se pare mai larg și potrivit pentru cele ce urmează, decît simplu *coerență*, tocmai pentru faptul că este vorba despre o coerență în care *istoricul* depășește organic și valoric logicul. Rotunjimea, care face o operă să fie ea însăși, se manifestă pe multipla dimensiune a unor *raze*, gîndurile-sens se exprimă și se întemeiază profund, prin gîndurile-argument, gînduri-mijloace.

Domnitorul care a învățat limbile și filosofiiile antichității greco-latine, gînditorul care s-a cufundat în dezlegarea acelei *Sacrosanctae scientiae indepîngibilis imago* (Icoana de nezugrăvit a științei sfînte), logicianul care își prepara mijloacele argumentărilor viitoare în *Compendiolum universae logices institutionis*, semanticianul îngrijindu-se a dovedi caracterul impropriu al unor limbi de a exprima corect și precis terminologia filosofică sau teoretică ortodoxă, în *Loca obscura* (vezi : Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, 1972, p. 146), filosoful istoriei care în *Monarchiarum physica examinatio* (Cercetare naturală a monarhiilor) dezvăluie o profundă intuiție de tinerețe — *dezvoltarea ciclică succesivă*, ca legitate a istoriei politice universale, acest *Om uman și umanist* va *Describe o Moldovă* a „niamului“ său, cu instrumentele permanente ale hronicului *Vechimii româno-moldo-vlahilor* și cu aceleași convingeri ale creșterii dar mai ales *Descresșterii* curții otomane, sau al caracterului trecător al *Monarhiilor*, ca într-o măreață *Istorie Ieroglifică*, în care nu avem a discerne doar o abstractă și tinerească *Gilceavă* a înțeleptului cu lumea, ci un rost mult mai profund.

Există o raționalitate imanentă operei lui Cantemir, umflată rareori de apologii și subiectivisme vane, retrasă alte ori în țesătura stoarsă a decepției și umilinței. Această raționalitate ocolește cu strălucirea ei puternicele umbre ale Istoriei, dar faptul

ei de a exista îi conferă o demnitate unică și nepieritoare. Căci, dacă se iscă în chip firesc întrebarea: Care este ideea fundamentală, gândul-sens al operei lui Cantemir? — atunci, un răspuns trebuie să însemne consecința tare a unei lecturi esențiale a Operei. Există la Cantemir o Istorie secretă care trebuie citită ca o Istorie ieroglică. Există, desigur, un cifru ascuns al operei întregi, dacă a trebuit să existe unul și pentru o operă particulară. Folosind parabola, ca fiu al veacului nostru de mijloc, Domnul între filosofi cultiva înțelepciunea ca pe o virtute modernă revendicativă.

Pentru marele nostru umanist, nu este întâmplător faptul „că problemele filosofice generale au fost cele dintâi care l-au atras“ (Dan Bădăraș, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, 1964, p. 125), ele mărturisesc despre necesitatea subterană pe care desenul valoric al operei o exprimă. Desigur, nu *Divanul* este scrierea care ne-ar da gândul-sens al operei și nici *Imaginea de nedescris a științei sacre*, dar ele creează fondul etico-filosofic pe care se va înălța o cunoaștere și o înțelepciune socială și istorică riguros orientată. Deismul și doctrina dublului adevăr structurează cu elemente laice acest fond. *Istoria Ieroglică* nu ne dă nici ea gândul-sens, dar deschide către el un drum printr-o *decepție prelungită*: Discordia politică și socială, lăcomia și cupiditatea, trădarea celor bogați în fața suferinței „albinelor harnice“ dar sărăcite. Contrapartea o constituie o puternică nostalgie: Unitatea, o singură domnie, un singur domnitor. *Descriptio Moldaviae* ne apropie foarte mult, ea este incontestabil o adevărată prolegomena la gândul-sens. Aici, istoria, geografia, economia politică, sociologia, etnografia, lingvistica își dau mîna spre a contura ideea *stabilității* complexe a unui popor, a stilului unic de viață al unei ființe istorice străvechi, și a unei exigențe de recunoaștere amplu și multiplu întemeiată. Reținem faptul crucial că în *Descriptio* se vorbește românește (vezi tabloul com-

parativ elocvent, cu limbile latină și italiană, din partea a III-a a lucrării). *Graiul* împreună cu obiecturile sînt probe vii ale dimensiunii durabile a temporalității — perenul. Observînd că înțelepciunea, înțeleasă ca metodă, este la Cantemir, o *Judecată* în timp asupra temporalității. LOGOSUL, ordinea evoluîndă a lumii își revelează rostul profund numai la lumina timpului. Trecerea erozivă a lumii nu este însă, o succesiune lineară, fără forme distincte, ci ea capătă pentru ființele nonnaturale, adică non-necesare și non-raționale fatalitatea iminentă a *creșterii și descreșterii*. „Monștrii“, împărățiile opresoare ale umanității împărtășesc acest inexorabil al Istoriei. Aici ne aflăm direct în aria celui moment major de filosofie a istoriei pe care îl înseamnă *Historia incrementorum atque decrementorum aulae othomanicae*. Timpul ia în această lucrare alura dispensivă și certă de la primul moment la cel de al doilea, de la creștere la descreștere. Se manifestă o dialectică a negativ-pozitivului în care Descreșterea devine o condiție a creșterii pentru altul. Este subtilă să conturezi astfel convingerea unei Renașteri posibile a poporului tău! *Decrementa* este locul teoretic al Speranței politice a lui Cantemir: Independența Țărilor Române. Iată o rațiune îndeajuns să descoperi una din legile fundamentale ale istoriei!

Cantemir nu a rămas la sesizarea momentului dispensiv al timpului istoric. El a completat această imagine cu aceea mai valoroasă a durabilității, dovedind posesiunea uneia dintre cele mai fecunde proceduri de depășire a fundamentelor către stabilirea Fondului. Timpul nu are prin el însuși nici o virtute, dacă nu se împlinește într-o Valoare. Or, în istorie adevărata valoare este *Vechimea* originii, unității și continuității unui popor. Ea rămîne temeiul, judecata și mărturia independenței și libertății. De aici înainte, timpul poate fi mai lesne citit. Testamentul politic al lui Cantemir dezvăluie ro-

tuținea ascunsă a unei opere de o logică perfectă : „*Hronicon* a toată Țara Românească, care apoi s-au împărțit în Moldova, Munteniască și Ardealul, din descălecatul ei de la Traian împăratul Rîmului. Așisdereea pentru numele care au avut o dată și carele are acum și pentru românii cari de atunci într-însa așăzîndu-se într-aceiași și pînă acum neconținut lăcuiesc“. „Nedezrupta continuare“ a românilor, care „niciodată stăpînirea, nici slobozenia gios ș-au lăsat... niciodată piciorul din hotarile sale afară nu ș-au scos, ce înfipti și nezmulți au rămas... pe hotarile Dachiilor... și toții supt o stăpînire fiind, toate locurile și cetățile unde acmu Ardialul, Moldova și Muntenia iaste, ținea“, desemnează un principiu științific, identic unui permanent spirit de patriotism ca „fir ariadnic al Operei (cf. cărții frumoase a lui Constantin Măciucă). Într-adevăr, *Hronicul* „relievează evoluția gîndirii cantemiriene pe plan social, progresele realizate în structura unei concepții asupra fenomenelor istorice și stabilirea principiilor unei metodologii riguroase, în stare să conducă, pe baza unui examen critic, la concluzii viabile“ (Ibid., p. 296).

Marele cugetător a făcut din dialectica *Tăcerii* și a *Zisei* istorice prilejul cel mai evident de anulare logică a scepticismului manifest și de impunere eidetică, definitiv valabilă, a Logosului întemeiat și *Vorbei scrise și zise*. „1. Tăceré, nici pune, nici rădică lucrul : iară zisa, îl și pune, și-l și rădică“ ; „2. Tăceré după zisă, adeverește zisa odată, care așe trebuie înțeliasă : un lucru odată în lume făcut, cunoscut, și povestit, decia prin sute de ani supt tăceré adîncă stînd, pînă nu va avé altă zisă împotrivă, altă nu face fără numai ce adeverește tot acel lucru carile odată s-au zis“ (cf. Ibid., p. 298). Gîndul-sens este la Cantemir temeiul primar și major al necesității de independență și suveranitate al poporului român. El este o judecată de existență și o judecată de valoare. El nu este clipa unui gest diplomatic și nici doar

regretul unei domnii pasagere, ci *Rostul* și *Noima* unei opere de înțelept scrisă într-un timp de vîlmășag nenorocos.

1973

CONCEPTUL DE ROMÂNIE ÎN SCRIERILE LUI ALECU RUSSO

În orice operă, de mai mică sau mai amplă realizare, există frecvențe simptomatice, obsesii fundamentale care îi constituie funciar coerența difuză sau organicitatea expresă. Curios este faptul că, cel mai adesea, cercetarea critică ignoră tocmai astfel de prezențe permanente, încăpățînîndu-se să rămînă pe terenul unor metodologii de paragină : biografiste, de filiație, filologice etc.

În fața unei empirii impresioniste, trebuie construit instrumentul unei simptomatologii critice în stare să ridice judecata la nivelul teoriei, analog — dar mai eficient — metodologiei structurale. Cu Alecu Russo ne găsim în matca privilegiată a unui discurs care pretinde necesar o astfel de judecată, căci lectura atentă a scrierilor sale revelează o legătură de esență între noțiunile cele mai frecvente ale operei sale : românie, moșie, patrie, aducere-aminte, poezia populară etc.

Ceea ce impresionează deosebit la acest gînditor și creator al celei mai adînci poeme patriotice, este punctul de vedere modern al metodologiei implicate pe care o uzitează. El este convins că numai subordonînd judecata „spiritului filosofic al lucrurilor“ (Al. Russo, *Cugetări*, Partea a II-a, II, în vol. *Cîntarea României*, Ed. „Minerva“, București, 1971, p. 77), și nicidecum „literiei lucrurilor“ — așa cum au făcut latinizantii ardeleni din secolul trecut — se poate urca la adevăr.

Superioritatea opțiunii metodologice a lui Al. Russo rezidă în faptul că el tinde să surprindă peste

tot eideticul (invarianța esențială) și devenirea istorică, atît a poporului nostru, cît și a limbii și literaturii sale, adică „tactul care întorloacă trecutul cu ceasul de față, ca să le tîlmăcească și să înțeleagă duhul lucrurilor și frămîntarea lumii“ (*Ibidem*). Cu alți termeni, folosiți de cugetătorul moldovean, orice tentativă pozitiv-constructivă sau critică trebuie să se situeze în perspectiva „totimii (adică întregului — n.n.), nu după placul fiștecăruia, dar după duhul istoriei și a originilor neamului“ (s.n. T.G.) *Ibidem*, p. 84).

La acest capitol al decelării metodologiei implicite a cugetătorului, care unește într-un chip superior coordonata sincroniei cu aceea a diacroniei, trebuie să remarcăm sensul profund al unei adevărate teorii normative. Împotriva pedantismului sistemelor (constant este respinsă tentativa neștiințifică a latinizărilor n.n.), Al Russo cere cercetării să meargă acolo „unde stau ascunse încă și formele, și stilul“ (Al. Russo, *op. cit.*, Partea I, I, p. 34), la adevăratul izvor: tradițiile și obiceiurile pămîntului, adică: „mitologia română“ — pentru poet; „o amintire sau o rugină de armă“ — pentru istoric; limba de pe „toate malurile românești“ — pentru lingvist. Întreg acest travaliu de detectare empirică este subordonat ideii teoretice fundamentale, conform căreia toate obiceiurile și credințele „sînt legate c-o viață politică și morală obștească, istoria filosofică a vremilor trecute și introducția vremii nouă“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*).

Modernitatea metodologiei lui Al. Russo poate fi urmărită, în particular, la studiul *limbii române*, unde forța gîndirii sale dialectice este probată eclatant. „Greșeala noastră a fost, cînd am intrat în debaterile limbii — scrie cugetătorul — că am urmărit numai asemănările noastre cu limba latină și celelalte limbi neoromane, dar nu ne-am bătut capul cu neasemănările și tocmai neasemănarea înformează duhul sau, cum se zice astăzi, geniul limbilor — și

desparte o limbă de alta: singurul Petru Maior a presimțit aceasta“ (s.n. T.G.) (Al. Russo, *op. cit.*, Partea a II-a, IV).

Este știut că dimensiunea *diferențialității* este în zilele noastre, marca oricărui studiu de lingvistică. Ea are însă majore implicații de filosofia culturii, pe care gîndirea lui Russo nu le-a ignorat.

S-a apreciat pe bună dreptate că, în personalitatea sa, Alecu Russo adună interesul istoricului, lingvistului și criticului literar, dar și pe cel al filosofului civilizației românești și poetului de adîncă respirație patriotică.

Perspectiva esențială filosofică a cugetătorului moldovean este una de conturare teoretică a civilizației și culturii românești. Cugetarea a 14-a, din partea a II-a relevă în finalul ei: „...să ne uităm la formele civilizației, întii este familia ce se statornicește, al doilea familia ce se priface în neam, și al treilea neamul în popor; cu neamul se începe limba și poezia. În ziua cînd istoria se priface în hronică, poezia își întinde aripile și zboară sau se priface în poezie literală. Spre a găsi dar temeiurile limbilor, îi de nevoie de a se întoarce înapoi și a lua limba în gura celor ce au făcut-o, pentru că atunce este expresie a neamului întreg, și literaturii, sub pedeapsă de a se disparta cu totul de originile limbei, sînt siliți la o asemenea studiu. Să luăm de pildă un cîntic vechi. Tradiția locului sau tradiția omenirii, trecută din neam în neam, cîntată spre ajutorința aducerii-aminte, cînticul acela trece din veac în veac, încercîndu-se în călătoria sa de fapte și de idei nouă, păstrînd însă o formă rapidă, strînsă, totodată istorie și poveste; căci limba obștească stă într-o cumpană cu civilizația; poporul în toate treptele sale înfătoșează o totime, unde toate nevoile, interesele și patimile se scufundă. Încet cît încet neamul se priface în popor sau nație; bogățiile particularnice și dignitățile își fac loc; treptele se deosebesc mai tare; civilizația în marșa ei progresivă, modifiază

limba și năravurile ; istoria uită de unde a pornit, nu se mai amestecă cu tradițiile și cu năravurile spre tălmăcirea faptelor ; și stă un minut la punctul acela unde viața tradițiilor se priface în viață istorică, și limba, năravurile și aplecările se întipăresc în sufletul unui neam. Tocmai la acel punct sintem astăzi ; dacă vom călea sănătos și după logică, vom avea limbă și literatură, precum și originalitatea noastră ; dacă dimpotrivă vom alerza după visurile pedanților, vom rămâne în patosul unde ne găsim. În învățătura năravurilor, muzicii și poeziei, ne vom putea încredința de originile limbii noastre, de nașterea naționalității neamului român, de fireștile noastre aplecări și de luptele ce coloniile romane au petrecut pînă a se priface în sfîrșit din romani în românii de astăzi“ (*Ibidem*, p. 89—90).

Profunzimea lui Alecu Russo, forța dialectică a gîndirii sale, și, deopotrivă, modernitatea opțiunii se conturează, împotriva „pedantismului latinizant“, ca și împotriva unui „slavonism tîrziu“, prin demnitatea pe care el o acordă unei idei-matrice, unei convingeri princeps : *ideea româniei*. Formulată eidetic, ca o esență, universal-concret sau caracteristică funciară a poporului, această idee nu este doar un substantiv abstract, de felul *omenie*, *slobozenie* etc., ci reprezintă atributul esențial al stilului specific pe care îl manifestă un neam, un popor în întreaga sa istorie trecută, prezentă și viitoare, ca pe o permanență de ființă. „Cărțile cele întii erau izbucnirea duhului neamului, ce își găsisă întregimea lui după frămîntarea nevoită a veacurilor, era revoluția învingătoare a ideii româniei, ce se mișcă în sfîrșit în veacul al XV-lea și vine la lumină în veacul al XVI-lea, cu limba, cu aplecările, cu civilizația și presimțirea de tărie a ei. Pînă a nu luci la soare, naționalitățile mocnesc veacuri, și odată răsar cu toate armele lor, credință religioasă, credință politică, civilizație și limbă. *Ideea româniei*, născînd în veacul al XVI-lea, se preface în revoluție politică

și pomenește regulat anele naționalității prin tipărire de cărți : dar *temelia acestei revoluții este tradiția orală*. Tradiția orală a neamului nostru cuprinsă în cîntecile vechi, zisă astăzi balade, ne dă tot *românismul cărților bisericești și a hronicarilor*, iar nîcicum romanismul nou. Astă tradiție orală, neținută în seamă de școale, *astă tradiție pe care este zidită naționalitatea română împrăștiată într-o minunată asemănare și unire pe toate laturile românești e limba*. Cîtă osebite ar fi între provincialismurile moldo-ardealo-române, *am avut și mai avem încă o limbă mai presus, o limbă cu care ne putem înțelege delaolaltă, moldoveanul cu tisanul, ardeleanul cu craioveanul“* (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 71—72).

Statistica este, desigur, un argument serios pentru oricine vrea să demonstreze demnitatea unei frecvențe într-o operă. Dacă ar fi să numărăm de cîte ori este prezent cuvîntul *românie* în opera lui Alecu Russo, am putea fi martorii unuia dintre cele mai bogate glosare din literatura noastră. Dar statistica de acest gen prin ea însăși nu spune mare lucru.

Există, însă, o mișcare a înțelesurilor, accepțiilor diferite și sensurilor, care adeverește prezența unui concept viu al româniei și românismului la acest profund cugetător. Astfel, făcînd distincția între procesualitatea ontic ontologică a formării istorice a poporului român și cultivarea spirituală, elevarea la nivel cultural — *prin oralitate* — a ideii de românie, Al. Russo vorbește — printre cei dintii la noi — despre făurirea conștiinței de sine a românismului în cărțile dintii ale cronicarilor, elemente definitorii fiind : limba, aducerea-aminte și mitologia poporului. Naționalitatea română stă în limba uzuală, va stabili Al. Russo. Apelul la alte criterii lingvistice reprezintă o adevărată „apostazie a naționalității“ (*Ibidem*, p. 72).

Ideea de românie — cu multiplele sensuri pe care le folosește argumentarea lui Alecu Russo — înseamnă în esență : „firea limbei și a neamului“ (*Ibidem*, p. 57) : „obiceiurile părintești“, „fizionomia poporală“ (*Ibidem*, p. 33) ; realitatea care se opune pedantismului sistemelor și care luptă pentru drepturile neamului românesc împotriva „comediei“ create de „sistemele limbistice“ (*Ibidem*, p. 40—41) ; „adevăratul spirit al deșteptării românismului“ (*Ibidem*, p. 43) ; oralitatea care probează — împotriva „sistemelor încalcate“ — că „românii sînt încă plini de viață“ (*Ibidem*, p. 44) ; ceea ce rămîne în înțelesul cuvintelor lui Petru Maior (*Ibidem*, p. 47) „sunetul și forma pînă la noima, adică sufletul cuvintelor „este dreptul scriitorilor și a neamului, marele plămăditor de limbi și de cuvinte, iar nu a gramaticilor, ce sînt numai arhiviști“ (*Ibidem*, p. 48—49).

Pentru a înțelege exigența lingvistică a lui Al. Russo, trebuie să relevăm faptul extrem de important că respingînd pedantismul gramaticilor, el nu identică limba română cu limba populară. Cugetătorul moldovean, cerea „rîvnă, idei și judecata dreaptă a lucrurilor“ (*Ibidem*, p. 49), adică judecarea „după rîndul și firea neamului“ (*Ibidem*, p. 50).

Fără să nege simplist rolul gramaticilor, Alecu Russo scria, cu profunzime : „Fost-au, mă rog, oameni vrednici ai româniei (s.n. T.G.), Ureche, Costineștii, Klein, Șincai, mitropolitul Dosoftei, Petru Maior etc., etc. În ce limbă scria?... în limba poporului ? — Ni se pare că este greșeală ; toți aceștia au scris în limba obștească ; de aceea și sînt mari, nemuritori, și vrednici, pentru că toți îi înțeleg, mici și mari, neștiutori și învățați. Ceea ce pedantismul numește limba populară e numai o rîe deprindere, o osebire mică de ținuturi și de laturi, dar nu e limba cea obștească ce se scrie și se aude pretutîndeni, unde sînt români : limba aceasta în care se contopesc toate idiotismele...“ (*Ibidem*).

Insistînd pe forța de generalitate a limbii naționale, Alecu Russo se dovedește un profund și subtil interpret. Chiar cînd îngustează voit perspectiva — din unghiul de vedere al limbii — el nu uită să precizeze dimensiunea esențialității, și susține că „acea au scris bine românește cîți au cercetat limba în natura ei“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 54). Argumentul anterior folosit este irefutabil. Căci parafrazănd pe Buffon, Al. Russo scrie : „Stilul românului este în-suși românul, putem și trebuie să zicem asta fiecare dintre noi. Tocmai așa se mai zice cu tot dreptul : limba este națiunea, și prin urmare limba este națiunea română“ (*Ibidem* VII p. 51).

Argumentul unității și generalității limbii — amplu și cu temei folosit — este departe de a fi singurul la care apelează Alecu Russo. Românie înseamnă, la el, ceva ce corespunde conștiinței întregului neam (*Ibidem*, p. 59). Această idee de integralitate obiectivă — cît și de corespondență subiectivă este o altă idee modernă, perenă, a lui Alecu Russo. Chiar dacă al afirmă unilateral că „Principatele au scăpat românia“ (*Ibidem*, p. 60) folosind argumentul că „limba acolo își are temelia, unde au trăit mai slobod neamul (s.n. T.G.), unde limba au prins rădăcini în legi, în instituții, în istorie, în monumentele scrise, în mișcarea zilnică, în suflarea obștească, în obiceiurile sale...“ recunoaștem cu ușurință aceeași permanentă reacție împotriva erorii gramaticienilor latinizantîi unilaterali. Căci gînditorul moldovean, folosind instrumentul modern dialectic al criticii, re-aduce în amintire „ziua cea mare de 15 mai 1848“ a adunării de la Blaj, sărbătorită de pribegii din Principate, la Paris, la 15 mai 1851. La acea serbare, entuziasmul colectiv consemnează vechimea ideii unității românești : „Ardealul este marca romîniei ; în munții săi trebuie să punem altarele patriei noastre“ (*Ibidem*, p. 62).

Acestei idei unilaterale, Alecu Russo opune ideea importantă — deși tot unilaterală — conform căreia

„centrul vieții neamului“ îl reprezintă Principatele : Moldova și Țara Românească. Înțelesul pe care îl capătă ideea unei priorități aici, este desigur aceea a cultivării mai accentuate, datorită posibilității istorice, a dublei inițiative provenită din Principate : pentru unitatea politică și pentru unitatea morală. Argumentul istoric folosit de Alecu Russo nu poate fi neglijat. El arată cu convingere : „Existența politică a țărilor (este vorba de Principate — n.n.), cât de mică este sau a fost, era și este un punct strălucitor ; și inimile românilor nu putea fi aiurea. De aceea, după aspirațiile politice a venit influența ideilor și a civilizației. Veacul al XVII-lea, fiind un timp de decadentă pentru Principate, marii ardeleni ce știau Moldova și Valahia mai bine decât Banatul și Ardealul, opun străinismului, ivit sub forma grecească, scrierile lor scrise cu pana picată a hronicarilor și a traducătorilor“ (*Ibidem*, p. 63).

Dincolo de limitele istorice inerente viziunii sale, în această idee a unei priorități civilizatorii, Alecu Russo știe să distingă „gîndul bun“, atît împotriva sistemelor latiniste din Ardeal cît și împotriva stilului franțuzit din Principate ; el știe că mulți dintre cei porniți pe „calea latinirei“, pătrunși de ideea viitorului neamului și-ar da oricînd viața „pentru mărirea (slăvirea — n.n.) și mărturisirea româniei“ (*Ibidem*, p. 64), el știe că ceea ce combate sînt „eagerațiile școalelor“ și „nu școalele, nu munca, nu îmbunătățirea (s.n.)“ (*Ibidem*).

Alecu Russo concepe evoluția istorică a româniei și prin importantul moment pe care l-a constituit Reforma, în special prin încercarea prințului Gh. Racozi de a converti pe românii ardeleni la calvinism. El amintește traducerile masive în limba română începînd cu Psaltirea, înlăturarea limbii slavone din biserică și întemeierea slujbei în limba română. Alecu Russo numește această schimbare o autentică revoluție care „... se face într-o clipeală

și fără contestație pentru că era în inima neamului de a vieții din puterile totale ale lui, pentru că era în natura dreptei judecări a românului și pentru că întemeia și mai tare duhul neatîrnării neamului...“ (*Ibidem*, p. 67).

Subliniind caracterul pregnant politic al propagandei calviniste a lui Racozi, Alecu Russo explică, în detaliu, temeiurile reacției anticalviniste din Principate, care avu drept consecință „pentru români a da naștere unității române în toată întregimea ei, a întări naționalitatea (s.n. T.G.), Prințipurilor cu inaugurarea desăvîrșită a limbei și dezbinarea iar desăvîrșită a credinței ce putea să le atîrne de Ungaria sau de Polonia, primejdia noastră de atunci“ (*Ibidem*).

Exprimîndu-și temerea față de calvinism și catolicism — de care Russo lega și latinitatea limbii — și care ar fi putut „tăie în două unitatea morală ce leagă deosebitele familii românești“, cugetătorul avea convingerea că „pentru românii țărani, primejdie nu încape“ întrucît — argumenta el — „nu doară să credem că căpeteniile ar putea vreodată falsifica dreapta judecată a românului încît (...) să se lepede de românie“ (*Ibidem*, p. 69).

Dialectica judecării lui Alecu Russo pune „vietatea româniei“ adică manifestarea vie, reală a tot ceea ce ține de esența culturală de neam a românului, drept consecință negativă a însăși propovedaniei calviniste. Opoziția roditoare dintre „propovedeniirea calvinistă“ și „reacția românească în contra“ a avut drept efect imediat „forma desăvîrșită, forma concretă a neamului nostru“ (Al. Russo, *op. cit.*, Partea a II-a, p. 70).

Sesizînd relativa categoricitate a concluziei sale și posibilitatea de a fi rău interpretată, Russo precizează cu suplețe : „am zice că românia a ieșit înarmată de toate puterile viețuitoare (s.n. T.G.) din evoluția religioasă...“ (*Ibidem*).

Partea a doua a *Cugetărilor* se vrea a nu mai fi polemică, de aceea Alecu Russo va face apel mai virtuos la argumentul istoric spre a dovedi nepotrivirea dintre doctrinele construite sub imboldul „latinirii“, „franțuzirii“ sau „talienirii“ româniei și „fîirea duhului... nevoile și... obiceiurile neamului“ (*Ibidem*, p. 73). El argumentează că teoriile pot fi ingenioase cîteodată — lucrul fiind valabil și pentru gramatică — dar ele sînt „totdeauna *împocișătoare* (s.n. T.G.) realității“, adică pot altera fundamental înțelegerea realității.

În fața teoriilor pedante, cugetătorul moldovean ridică demnitatea cercetării istorice care nu se afla numai din cărți tipărite: „cartea vie a poporului, adică năravurile, obiceiurile publice și private, portul, muzica și limba ne va da poate *soluția ce o căutăm* (s.n. T.G.), soluție ce o simțim cu toți, învățați și neînvățați, și care unii o vinează pe pămînturi străine, nu îndelungat poate orbirea sistemelor să întunece mintea unui neam“ (*Ibidem*, p. 76).

Alecu Russo face implicit o distincție de mare valoare între un *Sollen* și un *Sein*, între un imperativ și o realitate, cînd scrie: „Faceți-ne o gramatică a limbei după limba, *nu ce ar trebui să avem* (s.n. T.G.), dar *după limba ce avem*“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 77). Apărînd pe *este* împotriva lui *trebuie*, el se situează într-o perspectivă deplin științifică. Dealtfel, și atunci cînd folosește argumentul strict istoric, el nu îndeplinește alt comandament al cercetării: „Tălmăcirile uricilor, slobozite odată cu acturile oficiale slavone sînt *dovezi a româniei* și titluri ale limbei“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 76). El motivează din aproape în aproape că „dacă arhiva oficială și biserica a fost slavonă la noi, să nu uităm că relațiile dregătorilor cu lăcuiitorii au fost românești, că cărțile domnești către dregători erau românești, că tranzacțiile scrise și giudecățile se făceau românește... în Moldova avem sute de mii de zapise, cercetări,

titluri de proprietate și hotarnice originale românești“ (*Ibidem*, p. 75—76).

Este profund impresionantă capacitatea de argumentare a lui Alecu Russo, știința comunicată de el slujind perfect suitei stricte a distincțiilor detașării esențialului. Lectura *Cugetărilor* sale reprezintă o adevărată încîntare teoretică. Să dăm un exemplu eclatant, simptomatic pentru discernămintul critic al cugetătorului. Incriminînd așa-zisa logică a creatorilor de sisteme, el scria: „...oare logica lungită, tot lungită și întinsă, ca o ață, din deducție în deducție, nu cumva duce drept la neputință și la groapa absurdului, dacă ne este iertat a întrebuița acest cuvînt străin, tălmăcit românește prin cuvîntul neghiobie? Logica este de a se opri la pontul unde un princip se lovește cu alt princip, și *pentru noi este de a ne opri în analogiile stîrnite la pontul unde limba noastră răspînge limbile străine, la pontul unde aceste analogii vatămă nu numai armonia, dar ființa organică a limbei*“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 78).

Modernitatea și perenitatea acestor gînduri pentru orice critică serioasă, are capacitatea constructivă de a indica, totodată, ca pe singura doctrină sănătoasă, întoarcerea la tradiția istorică în picioare, „la tradiția care ne-a făcut și ținut români, și care tradiție, ea numai ne va da putințele de a produce literatură însuflețită și trăitoare și ne va pune pe calea civilizației adevărat națională...“ (*Ibidem*.)

Cultivînd constant, cu convingere patriotică „studia înțeleaptă a vechimii“ (*Ibidem*, p. 86), Alecu Russo își concentrează travaliul analitic pe ceea ce el numește „îndărătnicia întemeiată pe poezie și pe obiceiuri a românilor...“ (*Ibidem*, p. 88) Instrumentul cel mai eficace pentru a ordona esențial acest univers istoric este, întotdeauna, la gînditorul moldovean, o *aducere-aminte*. Nu întîmplător, deci, vom găsi în *Amintirile* lui Alecu Russo alte coordonate ale conceptului său de românie.

Din *Amintiri* poate fi desprinsă o multiplă perspectivă, din care uzitarea cuvîntului *românia* apare : a) cînd ca o continuă totalitate istorică, cu momente de creștere și declin ; b) cînd ca reînvierea ce depășește situații de adevărată criză, c) cînd ca urcuș necesar al conștiinței naționale la nivelul unui „poem întreg“, unui „cîntic“ de „lăcrimi“ capabil să folosească „pentru mîngîierea făloasă și susținerea neamului“ (*Ibidem*, p. 103) și a patriei române.

Colorînd cu citate din *Amintiri* această înlănțuire de sensuri, devenim martorii următoarelor gînduri de esență :

(a) „...împotriva străinismului, *românia* a stat, stă și va sta nestrămutată, ca biserica lui Dumnezeu zidită pe stîncă. România este ca Dunărea cea lată, mare și adîncă, în care se cotropesc (contopesc — n.n.) apele deosebite din a dreapta și din a stînga ; cu cît mai multe pirăie, pe atîta și Dunărea crește ; valurile străine s-au contopit în romanie, nici un val nu ne-a putut îneca... de mai multe ori un val amenințător de pieire ne-a întărit, de multe ori acel val ne-a împins spre o propășire“... (*Ibidem*, p. 99—100).

Acest nivel (a) al sensurilor date româniei, este vizibil și în citatul : „Prin vâlul hronicilor, am împărți lesne românia în două trăsături : — românia ce se întinde de la descălecăturile din urmă a țărilor, și românia ce începe cu răsăritul luceafărului moscălesc în Petru cel Mare și se încheie cu războiul din 1828. Oamenii din epoha dintîia, epoha cea mare, cea făloasă, seamănă a sta pe voinicie numai (...) Aceștia sînt urieșii istoriei și insuflătorii poveștilor ce se zic (...) Epoha a doua este epoha căderii, dar și a slăbiciunei, în care oamenii sînt aproape de a uita că sînt români (...)“ (*Ibidem*, p. 100—101). Alecu Russo precizează că este vorba despre „viața moale venită de o sută de ani cu domnii străini“, cînd vîrfurile societății „nu aveau conștiința de întunericul și prăpastia în care arunca «neamul cel ales»“ (*Ibidem*, p. 102) după frumoasa exprimare a lui Grigore

Alecu Ghica voievod din 1765, cum precizează Russo în subsolul paginii. În această epocă de declin „patria și românia nu murise în ei“, doar „jeluirile boierești se înalță atuncea pînă la poezia patriotică“ (*Ibidem*). Este cazul cronicii lui Miron Costin.

(b) Cu un simț istoric profund, Alecu Russo punctează „trii crize ale vieții româniei“ : „Scrisoarea ce a trimis un boier din Moldova către D. Logofăt G.S. (1821), Sfatul de la Cristești (1847) și Jalba vrîncenilor (1855). Este revelatoare în această explicație poziția importantă pe care Al. Russo o acordă lui Ionică Tăutu, alături de Tudor Vladimirescu. „Ionică Tăutu e românia reînviată, mișcată de toate patimile patriotice și giucînd tot același rol prin condei și stăruinți în politică, care îl giuca Vladimirescu cu pușca plăieșească“ (*Ibidem*, p. 104—105). Dincolo de reproșul posibil, că uneori cugetătorul moldovean supradimensionează contribuția istorică a Moldovei și a moldovenilor, ceea ce este definitiv important în gîndirea lui Alecu Russo este intuirea *esenței*, de o modernitate metodologică incontestabilă : „Cînd se apropie de nații întîmplările mari ce au a strămuta condiția lor, se arăt și oamenii cerșuți pentru a înțălege, a înlesni, a sfinți sau a mărturisi acele întîmplări ; dacă nu cumva le povestesc sau le fac ei însuși“ (*Ibidem*, p. 104).

(c) Demnitatea „mișcării sufletești a româniei“ (*Ibidem*, p. 106) este autentică — pentru autorul *Poeziei populare* — numai atunci cînd ea se ridică la înălțimea „poeziei patriotice“ : „Triste și jalnice ar fi hronicile române dacă din timp în timp nu s-ar arăta, pentru mîngîierea făloasă și susținerea neamului, cite un soare luminos, ce se cheamă Ștefan, Petru, Vlad, Mihai, Basarab, Alexandru, Vasile, cite un om care își răpune capul, cite un scriitor duios care se pare a plînge cînd strigă din fundul inimii (este vizat M. Costin, n.n.) : «A lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori, este inimii durere». În aceste

puține linii nu stă numai frumusețea stilului (...) dar stă un poem întreg, un cântic de lacrimi, vărsate de oameni ce se lupta în dregătorie mare și grea cu răsipa neamului și a țării. Melancolia Bibliei stă pe deasupra neamului, țara se sfîșie între liniile plîngătoare a hronicarilor și cânticele dureroase a poporului, (s.n. T.G.) că numai neamurile necăjite au cântice triste ca a noastre, de rupe inima" (*Ibidem*, p. 103).

Este fundamental simptomatică valoarea acordată de Alecu Russo „poeziei populare“, singura în măsură să releve esențial „românismul“ (Al Russo, *Poezia populară*, în vol. cit., p. 206), adică propriul istoric, „rezumatul cumînțeniei omenești, relevarea simțului de nemurire, exprimat prin glasul poporului“ (*Ibidem*, p. 201). Conceptul este mai general, el referindu-se și la datine (povești), muzică, adevărate „arhive ale popoarelor“. Peste timp, prospectiv, profetic sînt prezente în aceste idei: Eminescu, Sadoveanu, Enescu, Brăncuși. Convinși că poezia populară „este întîia fază a civilizației unui neam, ce se trezește la lumina vieții iar cînd acest neam cade din vechea sa civilizație, poezia populară devine paladium al limbei și al obiceiurilor strămoșești. Pentru noi, ea este o fază și un paladium“ (*Ibidem*), nutrind această convingere, cu o permanentă egalată de marile spirite ale poporului nostru, Alecu Russo ne îndeamnă ca poezia populară să devină, necesar, obiectul studiilor noastre serioase „dacă vrem să aflăm cine am fost și cine sîntem“ (*Ibidem*, p. 204).

Însăși ideea de bază a studiului *Poezia populară* este aceea de a identifica „românismul“, căci este „ideea exactă de geniul român“ pe care o furnizează în chip exemplar *Miorița* și toate celelalte creații care reprezintă „espresia cea mai vie a caracterului național“ (*Ibidem*, p. 203), cum se vede de pildă în balada citată de Russo: „Viața omului / Floarea cîmpului ? / Cîte flori p-acest pămînt / Toate se duc

la mormînt ; // Însă floarea lacului / Stă la ușa raiului / De judecă florile, / Ce-au făcut miroasele !“ (*Ibidem*, p. 200—201).

Aprecierile superlative la adresa poeziei populare nu constituie judecata singulară a unui simplu critic literar. La cugetătorul moldovean ele sînt o permanentă și fac parte dintr-o opțiune deschisă pentru creație. Cu alte cuvinte, dacă identificăm România ca o temă-obsesie, idee-princeps, dominantă etc. a operei lui Alecu Russo, ea devine exemplar simptomatică odată cu saltul pe care îl face cugetătorul de la judecata teoretică, istorico-critică, la creația poetică. Pentru că faptul se petrece cu adevărat în contururile unice ale poemei mesianice, *Cîntarea României*.

Pe Alecu Russo poezia l-a urmărit ca o lumină a întregii sale vieți de zbucium patriotic. El știa că nimeni poate, înaintea sa, că limba în care trebuie să se adreseze României este funciar limba poeziei și pentru că timpul scriiturii sale era unul... de răstăriște a neamului, el nu putea simți decît în stilul biblic, într-un stil analogic plîngerilor „neamului ales“. În *Cîntarea României*, mesianismul său este cu ochii speranței istorice către viitorul Patriei. De altfel, chiar din titlu ne dăm seama că autorul urcă România de la o realitate istorică, difuză în fapte și suflet, la concretul unui propriu al Patriei.

Împotriva unora care nu l-au crezut pe Alecu Russo în stare a fi autorul acestei magnifice poeme, opera cu legile ei imanente — ținînd de rotunjimea obsesivă a idealurilor unei mari personalități —, își cere o judecare lucidă, de re-amintire esențială că ea nu putea fi decît cîntecul unic al lui Alecu Russo.

Trebuie început cu începutul. Ca și în alte dăți, cînd are prilejul, Alecu Russo stăruie asupra unei manifestări moldovene a neamului. Faptul este cu atît mai simptomatic pentru *Cîntarea României* care are ca motto, dintr-o „Hronică moldovenească“, fragmentul: „Dacă dușmanul vostru va cere legăminte

rușinoase de la voi, atuncea mai bine muriți prin sabia lui, decît să fiți privitori întîmplării și ticăloșiei țării voastre. Domnul părinților voștri însă se va îndura de lacrămele slugilor sale și va rădica dintre voi pe cineva, carele va așeza iarăși pe urmașii voștri în volnicia și puterea de mai înainte“ (Al. Russo, *Cîntarea României*, vol. cit., p. 116). Fragmentul este folosit în trei din cele 65 versete ale poemei: parțial, jumătatea a doua, în versetele 10 și 63, și integral, în versetul 35.

Faptul acesta spune mai mult decît o simplă așezare arhitecturală a pilonilor construcției. Oricum, această idee-matrice este una prospectivă, direcționată de imperativul : „Deșteaptă-te !“ adresat patriei (versetul 9, 18) (: Rădică capul... !“), 31 („... o, patria mea, jărtfește-te !“), 38 („ai cartea de vitejie a trecutului și viitorului înaintea ta...“), 49 („... Cîntă-ți cînticul...“), 50 („...Dar în cîmpie crește, și pe deal iarăși crește o floare pentru popoarele chinuite... Nădejdea !“), 55 („Deșteaptă-te, pămînt român ! biruiește-ți durerea... E vreme să ieși din amortire, seminție a domnitorilor lumii ! Aștepți oare, spre a învia ca strămoșii să se scoale din morminte ?... Într-adevăr ei s-au sculat, și tu nu i-ai văzut... ei au grăit, și tu nu i-ai auzit... Cinge-ți coapsa ta, caută și ascultă... ziua dreptății se apropie... toate popoarele s-au mișcat... căci fortuna mîntuirii a început... Vezi ! Cu cît mai mult pleci capul, cu atîta cei neglegiuți își bat joc de tine și sug sîngele tău... Din a dreapta și a stînga, piticii și urieșii rîvnesc la tine, oricît de slabă și zdrumică ești“ (*Ibidem* p. 136).

Îndemnul revine mereu : în versetul 56 (...ține minte numele lor, o, țară a grelelor dureri, și numele străinului...), în versetul 57 („... Ridică-ți capul strivit și caută să vezi...“) în versetele 62, 64 și 65 („Cinge-ți coapsa, țară română... și-ți întărește inima... miazănoapte și miazăzi, apusul și răsăritul, lumina

și întunericul, cugetul dizbrăcător și dreptatea s-ău luat la luptă... Urlă vijălia de pe urmă...“ (*Ibidem*, p. 139).

O coerență simptomatică leagă *Cîntarea României* de *Amintiri*, de *Poezia populară* și *Cugetări* și, în fapt, de toate celelalte lucrări importante ale lui Alecu Russo.

În chip privilegiat se detașează — prin coerența tematică și exprimarea aproape identică — versetele 28 și 5. Versetul 28 stă în față, valoric, pentru că el conține o caracterizare esențială a Patriei. Pentru cele ce urmează, îl vom cita în fragment : „În mijlocul viscolului, ce făceai tu, pămînt dezmoștenit ?... Pămîntul acoperea cenușa strămoșilor era frămîntat de lavă... vârtejul furtunos învăluia cîmpia... talazurile aceluia ocean fără margini de neamuri, prăvălindu-se din toate părțile lumii, spinteca cu durere coastele tale... Mumă fără copii, ficioarii tăi, rătăciți în vijelia omenească, pribegea în toate laturile, ducînd cu dinșii numai limba și darul tău. Moșia e cel mai dintii și cel mai de apoi cuvînt al omului ; într-însa se cuprind toate bucuriile... simțirea ei se naște o dată cu noi și e nemărginită și vecinică, ca și Dumnezeu. *Patria e aducere-aminte de zilele copilăriei... coliba părintească cu capaciul cel mare din pragul ușii, dragostea mamei... plăsmuirile (nevînovate) ale inimei noastre... locul unde am iubit și am fost iubiți... cîinele care se giuca cu noi, sunetul clopotului bisericei satului ce ne vestește zilele frumoase de sărbătoare...*“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 125—126).

Desigur, puțini puteau defini și descrie astfel patria, ca cel care, în *Amintiri* scria : „De ce oare cu cît ceasurile, zilele și anii se înmulțesc asupra lui, cu atîta mai mult omul se uită în urma sa, și din căutătură în căutătură se oprește cu plăcere la cele mai depărtate aduceri-aminte, aducerile aminte a tinereții și a copilăriei“ ? (*Ibidem*). Și tot acolo :

„...nimica în lumea de față nu are asemănare cu florile și cu soarele zilelor văzute prin aducerea-amin-te“ ; sau : „Are dreptate aducerea-aminte : nimică nu poate fi pentru om mai frumos decât trecutul, căci trecutul e tinerețea și tinerețea este fericire...“ (*Ibidem*).

Alec Russo mai numește aducerile-aminte, „dulci ochiri a tinereții și a copilăriei“. Dintre ele, scriitorul pomeneste două : una „zîmbind în ceriul trecutului“, căci fiecare a avut „optsprezece ani“, cealaltă, iarăși ca toate aducerile aminte „dulce lu-cește între flori și raze aurite“, „...este un sat frumos, răschirat între grădini și copaci pe o vale a codrilor Băcului, cu un păr mare în mijloc. De sînt mulți cei ce nu știu poate de codrii Băcului (căci de lungă vreme nu s-a mai vorbește în Moldova de ei !) și mai mulți vor fi care nu știu ce înseamnă pârul din mijlocul satului“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 92).

La cugetătorul moldovean, într-adevăr, „copaciul“ din fața „pragul casei“ — fericiți fiind cei ce nu l-au „pierdut din ochi“ sau nu „l-au părăsit“ (*Ibidem*, p. 98), însemna o adevărată instituție strămoșească : „Pârul din mijlocul satului era odinioară : cînd divanul unde sfătuia satul, cînd locul unde poposea voinicelul străin, pînă a nu-și găsi gazdă, cînd locul jocurilor ale băieților, cînd spitalul unde zăcea bolnavii nevindecați, părăsiți în sărăcia lor de toți și de neamuri...“ (*Ibidem*, p. 92).

Într-o deplină coerență cu balada populară a lui Donciu („Sub cel păr mare rotat / Zace Donciu într-un pat ;“), Alecu Russo se justifică relevînd care fapt îl face să vorbească atîta de „pârul satului“ : „dorul leagănului“ care îl „ajunge“ ori de cîte ori bate vîntul primăverii !

Aducerea-aminte îi relevă mereu „umbra pârului copilăriei“ sub care vitele „singure astăzi mai țin Divan“ (*Ibidem*, p. 93), a pârului unde se adă-

posteau și mureau fetele alungate de părinți (ca Măriuca așteptîndu-și iubitul dus „la moscălie cu făgădă de întoarcere“ (*Ibidem*, p. 94), pârul care în zilele „armîndinei, singur „păzea numai el casele“ etc.

Nimeni nu a caracterizat în literatura noastră patria prin aceste două elemente : aducerea-aminte de zilele copilăriei și copaciul cel mare din pragul ușii. Ar trebui adăugate alte multe caractere prezente în toate lucrările sale ca : a) luntre ușoară (*Ibidem*, p. 97) clătînată în toate părțile ; corabie fără cîrmă bătută de furtună (*Ibidem*, p. 133), corabie frumoasă (*Ibidem*, p. 103) ; b) moșie, moștenire, moștean, fecioară a slobozeniei (*Ibidem*, p. 127), d) straja lumii (*Ibidem*), e) floare a falei și a slobozeniei (*Ibidem*, p. 131), f) pămînt a grelelor dureri (*Ibidem*, p. 132), g) Rahilă nemîngîiată (*Ibidem*, p. 133) etc.

O frecvență — cu totul proprie lui Alecu Russo — este folosirea cuvîntului *copiliță* (cu toate derivatele sale). În *Cîntarea României* el devine echivalent al româniei, al slobozeniei și moșiei : „copilă bălăioară“ (*Ibidem*, p. 119), verset 13), „română copiliță“ (*Ibidem*, p. 133), Aurică copiliță“, (*Ibidem* p. 137).

Convingerea lui Alecu Russo, din *Amintiri*, VI că numai neamurile necăjite au „cîntece triste ca ale noastre, de rup inima“, reapare cu claritate în *Cîntarea româniei*, în versetele 49 („Jalnic e cînticul tău, română copiliță !“ (*Ibidem*, p. 133) și 50 („Doina și iar doina / ! ...cînticul meu e versul de moarte a poporului la șezătoarea priveghiului... Trist e cînticul în sărbătorile satului...“ (*Ibidem*, p. 134).

Momentul tematic din *Cîntarea României*, care se află în deplină coerență cu altă lucrare a lui Russo (*Poezia populară*), este cunoscutul verset al cincilea. „Pe cîmpiile Tenechiei răsărit-au florile ?... Nu au răsărit florile, sînt turmele multe și frumoase ce pasc văile tale ; soarele înroșește brazda ; mîna

Domnului te-a bucurat cu bunuri felurite, cu pome-
te și cu flori, cu avuție și cu frumusețe... Pentru ce
gemi și ții, țară bogată...? (*Ibidem*, p. 117).

În *Poezia populară* — care, așa cum arătam, are
drept scop dovedirea locului în care se prezentifică
esența româniei — se folosește cu evidență argumen-
tarea: „o naționalitate întreagă se dezvălește în
graiul, în hainele, în tipul antic, în cânticele acelor
oameni. Lăutariul cântă: „Pe cîmpul Tinechiei, /
Pe zarele cîmpiei / Răsărit-au florile / Odată cu zo-
rile? / N-au răsărit florile, / Și-au scos badea oile /
De-au împlut văile...” (Al. Russo, *op. cit.*, p.
205—206).

Vom aminti că acest cugetător moldovean (frec-
vent publicat de „România literară” — a se vedea
succesiunea: *Cugetări, Amintiri, Cîntarea României*,
(toate în 1855) — scria, categoric, în Partea a doua
a *Cugetărilor*: „între români, moldovenii, și între
moldoveni, colaboratorii „României literare” sînt
singuri ce nu au impus românilor nici gramatice, nici
altă scriere după iscodirile închipuirilor lor; singură
Moldova, ca și în lupta nașterii, a sprijinit tradiția
orală”. Este limpede orgoliul de a fi fost unul dintre
susținătorii de frunte ai spiritului revistei „România
literară”, deci nu un scriitor căruia îi revedea N.
Bălcescu sau altcineva textele!

Revelator este faptul — opus de data aceasta — că
moldoveanul Al. Russo cînd este vorba de a pune
în cumpănă valoarea de universalitate (de generali-
tate) a româniei, fără a trece peste valorile sacre
ale Moldovei, apără demnitatea integralității româ-
nești în fața particularismului regional, în ideea fun-
damentală a studiului istoric, *Decebal și Ștefan cel*
Mare: „Ștefan e un luceafăr luminos; Decebal este
un soare întunecat; însă umbra lui Decebal se în-
tinde mai departe decît lumina lui Ștefan. Ștefan
este un om gigantic, ce împle ochii; Decebal se

înalță în zarea trecutului ca o zeitate nevăzută și
neînțeleasă. Și unul și altul au avut același țel,
aceeași idee sublimă: neatîrnarea patriei lor! *Amîn-
doi sînt eroi, însă Ștefan e un erou mai local, un
erou moldovean, cînd Decebal este eroul lumii*” (s.n.
T.G.) *Ibidem*, p. 192).

Finalul acestui studiu exprimă aceeași convin-
gere care străbate *Cîntarea României*, profeția mesia-
nică a venirii necesare a unui deșteptător al popo-
rului robit: „După unsprăzece secole, Ștefan a ră-
dicat spada singurească care căzuse din mîna lui
Decebal. Cine oare va fi chemat a rădica spada pur-
tată cu atîta glorie de Ștefan cel Mare? Și cînd?...
(*Ibidem*, p. 194).

Ochii celui care moldovean fiind, spusese în *Cîn-
tarea României*: „cînd din nări sforîind și din ochi
scînteind, taurul clătina coarnele (s.n. T.G.), groaza
se răspîndea în toate laturile...” (versetul 28), pre-
cum spusese: „Ca să păstrăm moștenirea aceasta sau
ca să luăm înapoi, cînd ni s-a răpit, trebuie: o mare
stăruință și priveghere, jărtfe necurmăte și o unire
strînsă între oamenii din același sînge... astfel că
toți să stea pentru unul, și unul pentru toți (*Ibidem*,
p. 126) (s.n. T.G.), (versetul 30), ochii lui Alecu
Russo erau plini de nostalgia unirii și integralității
românești. O astfel de nostalgie transformată în mi-
litantism politic și patriotic avea, desigur, drept
reazem convingerea unui înțelept, a „observatorului
filosof” (Al Russo, *Iași și locuitorii lui în 1840*, în
vol. cit., p. 237), că numai apelînd la conștiința tra-
diției istorice putem avea acces la „filosofia lucru-
rilor lumii” (*op. cit.*, p. 149, *Contra latinizantilor
ardeleni*). Conceptul de românie, conturat de cuge-
tătorul moldovean, este un concept cheie pentru
înțelegerea nu numai a unei opere, ci și pentru sur-
prinderea unei metodologii suple folosite cu un veac
și mai bine în urmă, în cultura noastră.

1979

CUGETAREA ROMÂNEASCĂ ȘI RĂZBOIUL PENTRU INDEPENDENȚĂ

Între *numele dintii* și cel *de acum* al țării — cum scria cronicarul — se edifică statuar demnitatea unei perenități de ființă și de simțire, crescută pe mândria istorică a unui *nume de oameni*, și nu de trib sau de loc : *români*. Încă de la originile sale, acest nume s-a identificat cu acela de mândru, liber, viteaz.

Totalitatea de viață și simțire românească deține structural patru dimensiuni ale constituirii sale istorice : *unirea, independența, integralitatea și eonul de renaștere socialistă a tuturor valorilor neamului*. Organicitatea legăturii acestor coordonate este comparabilă cu aceea a legității anotimpurilor.

Ceea ce este remarcabil în această conviețuire și geneză istorică, este faptul că *independența* apare drept liantul subteran al tuturor celorlalte componente. Ea este *prezența*, demnitatea istorică de prim rang, identificabilă la orice moment al devenirii de ființă, gândire și simțire a poporului român.

De timpuriu, în istorie, românii au folosit *înțelepciunea* ca metodă, manifestând *autonomia* ca pe un acut sentiment politic. „Țările“, voievodatele lui Litovoi, Seneslau, Gelu prelungesc o *stăpînire străveche* ce nu s-a sfiit să „boicoteze“ cursul unei istorii efemere a puhoaielor migratoare. Știut fiind că „formațiile de stat românești au apărut din inițiative locale“, fără cauze determinate exterioare, independența lor a fost dobîndită prin luptă, a fost mereu recunoscută și respectată. La independența reală politică s-a adăugat „consacrarea religioasă a independenței statului“. Este cunoscută *situația de excepție* a țărilor române care și-au păstrat suveranitatea în timpul unei depline creșteri a puterii otomane, regimul „capitulațiilor“ exprimînd în chip esențial demnitatea raporturilor cu Poarta.

Istoria poporului nostru relevă, de la origini, trăirea intensă a unei *mîndrii a vechimii libere, conștiința de sine ca noblete* existența unui adevărat concept al independenței, manifestat ca profundă „cumințenie a pămîntului“. Pe bună dreptate s-a afirmat că noi românii am probat continuu această *matrice spirituală de ne-atîrnare*, de ne-supunere, pentru motivul adînc de a nu fi pendulat între statutul de împărăție și acela de aservire totală. Pînă în pragul epocii moderne, românii au gîndit și simțit independența ca pe un *drept al țării* „încălcăt prin abuz, dar nu dispărut“ (Virgil Cîndea). Aproape toți domnitorii țărilor românești au dat glas acestei ne-strămutate *credințe de spirit*, folosind titulatura de „singur stăpînitor“. Statutul independent al țărilor române a fost invocat, adesea, ca *model* de urmat, în solicitările țărilor vecine către Poarta otomană.

Este remarcabilă prin dăinuirea ei, *unitatea de credință în independența de totdeauna*, credință pe care spiritualitatea românească n-o putea întreține decît în baza *realității continue* la nivelul ființei noastre istorice.

Prezența *conștiinței spontane* a neatîrnării este dovedită de toate stipulațiile unei gîndiri diplomatice, *suplu pragmatice* a *autocratorilor*, a domnitorilor, așa cum exprimă exemplar *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. „Descălecătul“ țărilor române de romani, constituie argumentul primar ce străbate gîndirea cronicarilor. Acest argument ia chipul unei *fundamentări* filosofico-istorice o dată cu Dimitrie Cantemir. Astfel, dacă în *Monarchiarum psysica examinatio* și în *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane*, prințul filosof lega organic, în explicație, ființa „monstruoasă“ a imperiilor de inevitabila lor dispersie istorică, spre *norocul* independenței țărilor mici, în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, el contura, filosofic, un *adevăr* al istoriei *patriei unice*, adevăr intrat definitiv în

simțirea noastră. Titlul acestei lucrări se dezvoltă ca : *Hronicon a toată Țara Românească*, care apoi s-au împărțit în Moldova, Munteniască și Ardélul, din descălecatul ei de la Traian împăratul Rîmului. Așisderee pentru numele care au avut odată și carele are acmú și pentru romanii carii de atunceé într-însa așázîndu-să într-aceeași și pînă acum neconținut lăcuiesc“.

Cantemir insista asupra acelei „nedezrupte continuații“ care explică de ce românii „niciodată stăpînirea, nici slobozenia gios ș-au lăsat, (...) piciorul din hotarăle sale afară nu ș-au scos, ce înfipti și nezmulți au rămas, precum și ale lor și ale noastre hronologhiii aieva mărturisesc“. Cantemir leagă, pe plan teoretic, în chip magistral, *unitatea dintii, numele țării, continuitatea perpetuă și independența* — înțeleasă ca *permanentă stăpînire*. Aceasta este ideea-mamă, gîndul-sens, rostul care străbate spiritualitatea românească de la origini și pînă azi. Ea nu este o iluminare a lui Cantemir, de aceea poate fi lesne găsită la cronicari, la stolnicul Constantin Cantacuzino. Ea nu este un gînd ce reapare din cînd în cînd, ci este o permanență de simțire, gîndire și credință patriotică.

Scoala Ardeleană a gîndit și a scris în matca aceleiași albii de trăire. Corifeii ei credeau sincer în spusa lui Inochentie Micu despre faptul că la Judecata de apoi *nu poți „învia“ decît din pămîntul „patriei“*. Pentru ei, patria nu putea fi alta decît aria vechii Dacii romanizate.

Gîndul peren al spiritualității noastre își cerea complementul de universalizare, care istoricește, însemna pătrunderea lui în *conștiința europeană*, ca libertate a românilor. Dinamica istorică a sușului de la particularitate etnico-națională către valorizare europeană este accelerată de momentele materiale revoluționare pe care le parcurge secolul al 19-lea, în prima lui jumătate. Ea însemna pregătirea siste-

matică a unei *materializări*, ca împlinire a ceea ce fusese nostalgia perpetuă, năzuința neclintită, idealul etnico-național — obținerea independenței politice a statului român.

O dată cu momentul Tudor Vladimirescu, *reven-
dicarea prin arme* a vechilor drepturi ale țărilor române permite o adevărată accelerare a istoriei, deopotrivă de debarasare de balastul regimului feudal și de dominația străină, impunîndu-se către 1829, respectarea „privilegiilor și imunităților“ ce au avut pe baza tratatelor și hătișerifurilor vechi, adică : liberul exercițiu al cultului, siguranța perfectă, administrarea națională independentă, deplina libertate a comerțului (C. C. Giurescu).

Cel care a deschis o viziune istorico-genetică asupra acestor realități a fost Nicolae Bălcescu. Prin strunga necesității *revoluției* el vede posibilă soluționarea succesivă, logică a trei mari probleme : unirea, independența, totalitatea. Într-o profeție temeinică Bălcescu a unificat idealul istoric al lui Mircea și Ștefan, pe cel al lui Mihai Viteazu și Șerban Cantacuzino. În anul 1850, Bălcescu sublinia nevoia imperioasă a celorlalte revoluții de înălțare a neamului românesc : „o revoluție de *unitate națională* și, mai târziu, de *independență națională*, pentru a face să reintre, în felul acesta *națiunea în plenitudinea drepturilor sale naturale*“ (*Scrisoare către A. C. Golescu*).

Pe determinismul explicativ al acestor *trei trepte* revoluționare se vor edifica toate reformele lui Cuza, al cărui crez nu putea fi altul, după cum spune, decît „înălțarea țării în ochii națiunilor și în propria ei stimă“, acționarea cu toată vigoarea „pentru fericirea și independența poporului“. Într-o perspectivă activistă, de eficacitate istorică, Domnul Unirii afirmă că „diplomația se recunoaște învinsă și tunul va rezolva toate chestiunile pendinte, toate cauzele de suferință care agită popoarele“ (*Scrisoare către Vasile Alecsandri*).

Din triada legică a neatîrnării reale a neamului românesc, nu poate lipsi — alături de unire și independență — *totalitatea românească*, acel reazem cert al împlinirii, al desăvîșirii istorice. Încă din articolul program al revistei „Republica Română”, ce apărea la Paris în 1851, Ion C. Brătianu vorbea de „o patrie independentă și liberă”, „o patrie cu zece milioane de români”, deci o patrie cuprinzînd *totalitatea* pămîntului românesc, de o parte și de alta a Carpaților (Cf. C. C. Giurescu).

Data de 9 mai 1877 înseamnă, așadar, pentru întreaga suflare și spiritualitate românească, *materIALIZAREA istorică*, prin lupta cu arma în mînă, a „depîlniei suveranității din lăuntru și din afară”, actul hotărît al opțiunii țării spre independență *prin sine însăși*. 9 mai 1877 este chipul statuar pe care îl ia patria, pe solul unei permanente ne-atîrnări. Independența este momentul cînd căutarea, zbaterea și îndirjirea de a se face, devine realitate vie și adevăr istoric însușit de o întreagă lume.

Intuiția dialecticii factorilor interni și externi ai obținerii Independenței politice, a frecventat avîntatele rostiri polemice ale lui Al. Odobescu. Întemeiat pe redeșteptarea „simțului național al românimii”, el releva că *drepturile* pe care întreaga Europă ni le-a confirmat pot fi întărite numai de „noi înșine și numai noi” într-un chip nepieritor, prin statornicia în *bărbăția românească*.

Profundul cugetător și diplomat, care a fost unul dintre campionii luptelor pentru Independență, Mihai Kogălniceanu, spunea în nepieritoare cuvinte, gîndul peren al unui imperativ absolut : „Trebuie să dovedim că, dacă voim să fim națiune liberă și independentă, nu este ca să neliniștim pe vecinii noștri, nu este ca să fim un popor de îngrijiri pentru dînșii ; din contra, și încă mai mult pînă acum, să arătăm că sîntem o națiune hotărîtă să ne ocupăm de noi să ne ocupăm de națiunea noastră, să ne ocupăm de dezvoltarea bunei stări morale și materiale, iar

nicidecum ca să îngrijim, ca să neliniștim pe cineva ...*Voim să fim independenți, pentru că voim să trăim cu viața noastră proprie*” (s.n.).

Voință sacră a poporului român, voință de a trăi cu viața proprie, și nu cu o viață din afară, — iată cuvîntul care fixează Independența Patriei ca pe o *valoare absolută*, ca pe o chemare definitivă din trecut către prezent și viitor, în coexistența istorică a altor popoare și țări. În același spirit al *voinței tari* a poporului român au gîndit Independența și Simion Bărnuțiu, și George Barițiu, și Vasile Conta, și Titu Maiorescu — filosoful care evalua momentul istoric al Neatîrnării drept „cel mai mare eveniment al Istoriei noastre contemporane”.

La rîndul său, „omul deplin al culturii românești”, Mihai Eminescu, definea Independența ca „*suma vieții noastre istorice*”, edificată continuu pe inexistență, vreodată, a unui timp de vasalitate, pentru țările române. Explicînd această profundă *lege a largei serii istorice a poporului nostru*, marele poet scria : „Ar fi un act de adîncă ingraturitudine către strămoșii noștri, dacă ne-am închipui că cu noi se începe lumea în genere și România îndeosebi, cînd la dreptul vorbind, n-am făcut decît a mîntînea cu mai mult ori mai puțin succes ce ei au cîștigat, fie prin sîngeroase lupte, fie prin dezvoltarea unei isteții extraordinare puse amîndouă adeseori în serviciul acestei unice preocupățiuni, a păstrării neamului și a țării”.

Permanența „măntînerii neatîrnării” este, pentru Eminescu, pe adînc temei, nu doar o năzuință, ci o *frecvență de ființă* și de *trăire perenă* a neamului românesc, o *continuitate* de valoare, care nu privește doar trecutul și prezentul patriei, ci și acel viitor pe care avea să-l instituie, printr-o nouă dimensiune, aceea a *integralității*, anul 1918. De la înălțimea realizărilor istorice ale anilor 1877—1878, Eminescu întărea pentru totdeauna, în spiritualitatea noastră, *credința în trăinicia poporului român* (Timpul“ 10

febr. 1878). Această trăinicie a nobleței poporului român, străbate înalta simțire și reflexie a marilor noștri istorici Xenopol, Iorga, Pârvan, a socialiștilor Gherea și Nădejde, a sociologilor Gusti și Andrei, și a tuturor acelor care au gândit și trăit, cu tare voință, *viața proprie a țării*.

1977

II. CĂTRE BUCURIA TEORETICULUI

ONTOLOGIA UNIVERSALULUI

Universalul este fundamental pentru mutația în sfera filosoficului a întregii gândiri umane. Universalul este primul semn filosofic al opoziției duale pe care o dezvăluie Lumea, Universul Absolut și anume : dualitatea imediatului și mediatului, a ceea ce ființează ca „atare“, după expresia lui Engels, și a ceea ce ființează numai prin intermediul lui „ca atare“. Universalul permite funciar și introduce distincția : el există *în* și *prin* particular.

Mijlocire prin sine însăși a Lumii, universalul este totodată mijlocire a Lumii prin rațiunea umană. El este liantul a tot *ceea ce este* și reazimul cunoașterii esențiale, logice. *Existență-sens-pentru*, Universalul își revelează ființa de mijlocire numai *trimițând la* și cerînd necesar lumina rațiunii, terenul judecării, al împărțirii măsurii și cîntăririi de ființă.

Loc al distincției în ontic, universalul face posibilă rațiunea și știința. Hotar al nedepășitei esențialități în aria gândirii, face posibilă distincția ontico-ontologică : imediatul și mediatul, particularul și generalul, distincție de relație primară întemeind valoarea și sensul.

Gest și semn dezvăluitor al firii materiale, universalul reprezintă semnificantul profund al învelișului uman al lumii, noima transcenderii orizontalității biologice a speciilor și indivizilor, proba inserției în absolut și infinit a unei ființe întrunind „cele cinci simțuri și rațiunea“ : omul.

Filosofia materialist-dialectică indică drept una din descoperirile sale originale inexistența „ca atare“

a infinitului, absolutului și universalului. Pe mulți materialişti dogmatici, formularea lui Engels (împotriva lui Năgeli) : „materia ca atare nu există“ i-a surprins și cert este că, acceptînd-o n-au înțeles-o. Trebuie dezvăluit sensul acestei idei dialectice tocmai pentru inepuizabilul ei rost filosofic.

Lucrul cel mai important, ignorat adesea, este acela care ne arată că *universalul este singura dimensiune ontică ce ne conduce la ideea ordinii, structurii și logosului*. Calitatea lui este ontologic dublă : a) dă temei ordinii și conexiunii, legității și b) face vană orice opoziție sceptică la raționalitatea naturii.

În mișcarea care trădează o vectorialitate a ființei lumii, o ascensiune cu sens dezvăluit — acela al apariției în tulburătoarea matcă a materiei a unicului copil-lumină : rațiunea, universalul constituie treapta decisivă de semnificare a sensului în puterea de creație și cunoaștere a omului. Este saltul din confuzia imediatului, limitatului și tangibilului, în limpezimea translucidă a gîndului logic. Ieșirea omului pe tărîmul filosofic este un unicat ontologic. Poarta depășirii se cheamă *universalul*.

O corelație de ființă, care înseamnă ceva prin ceea ce ea valorează, este aceasta : fără dimensiunea universalului, rațiunea în materia universului este imposibilă ; fără rațiunea omenească, universalul ca ființă este non-relevant, este non-sens. Trebuie reținut faptul că nu este vorba despre o dependență genetică a universalului de rațiunea umană, ci despre o relație semnificativă, valorică în care primatul îl deține raportul obiectiv al mijlocitului cu nemijlocitul. Forța ontologică a acestei relații l-a împins pe Hegel către panlogism, către un primat demiurgic al universalului. El a substituit unui raport valorico-determinist autentic, al universalului cu particularul, în care indiscutabil universalul are prioritate, un raport logico-mecanicist în care Ideea „naște“ particularul. Marx sublinia că, la Hegel, Ideea este demiurgul realului, și nu invers.

Cu geniul său, Hegel a intuit concretețea universalului. El a tradus-o, însă, încorect și răsturnat prin Idee. Cel puțin la lumina unei simplificări metodologice, mediatul nu poate întemeia, genetic, imediatul. Fructul în genere nu „naște“ struguri.

La un nivel mai profund de întuire a structurii ontice a lumii materiale, mediat și imediat, universal și particular se cheamă într-o înlănțuire în care *tonul de mișcare ordonatoare* cosmoidală, îl dă *universalul*. El adună sensul de a fi al oricărui moment și loc particular sau finit. Acesta este și sensul profund al tezei materialismului dialectic după care materia infinită, absolută și universală este temeiul tuturor aparițiilor și al conștiinței.

Obsesia generalului, a universalului, mai ales odată cu filosofia lui Platon, este obsesia ontologică (deci filosofică) umană, de a se situa în orizontul absolutului și al infinitului. Căci nu este vorba, aici, de a surprinde un nivel oarecare de generalitate la care se ivește un domeniu anume al științei, ci despre punerea în act a legăturii omului cu universalul, cu infinitul și cu absolutul lumii materiale și al său însuși.

A încerca să întemeiezi ontologia, așa cum face Heidegger, numai pe distincția abstractă dintre *fire* și *fiind* înseamnă a greși filosoficește de câteva ori : a) în primul rînd, prin credința implicită că omul ca generalitate poate fi exclus din orice distincție logică și că s-ar putea întemeia ontologia „dincoace“ de om ; b) prin faptul că distincția dintre *fire* și *fiind* este o particularizare la sfera verbului *a fi*, a distincției platonice dintre general și particular ; c) prin ambiguitatea pe care o introduce o astfel de distincție, mai ales în raport cu valorile negative de speța non-ființei etc.

De forța ființei și ideii universalului au fost impresionati toți marii filosofi de-a lungul vremii. Platon și, mai târziu, realiștii medievali, grație și unei comprehensiuni profunde, dar structural teo-

logice, au înzestrat generalul, universal cu virtuți supreme, de o invarianță eternă, izolându-l de puzderia mișcătoare a ființelor individuale. Universalul deține o superioritate valorică de un asemenea rang, încît numai printr-o *participație* posibilă, totul haosului divers dobîndea un sens și o capacitate ontică de a fi.

Nu putem nega ideea *participației*, căci particularul nu revelează decît *împreună*, cu forța necesității, sensul universalului. Aristotel a criticat mai ales izolarea și ipostazierea universalului. Altfel, el însuși a subliniat „perfectiunea“ acestuia. Căci, ce înseamnă altceva a da prioritate formei în raport cu *materia*, a face din ea scopul, entelehia și motorul imobil care cheamă la sine totul printr-o atracție ființială?

Virtuțile ontice ale universalului au fost mereu ținute la înălțime chiar dacă, odată cu Aristotel, a fost intuită ființa lui de mijlocire. Lucrurile s-au complicat atunci cînd universalul a dobîndit misiuni demiurgice, idei profunde dar și unilaterale și părătitor exploatate. Este cazul foarte cunoscut al lui Hegel.

Toate acestea constituie serioase motive pentru ca universalul să-și poată căpăta în filosofie o amplă întemeiere materialist-dialectică.

Filosofarea înseamnă străduința revelării și realizării unei coerențe de cunoaștere și de acțiune între realitatea umană finită și Lumea materială infinită. Imm. Kant a avut dreptate să insiste asupra limitelor realității umane și să releve raportul activ de interpretare a omului cu lumea. El a avut chiar intuiția posibilității de transcendere a limitelor experienței, vorbind despre existența *ideilor* transcendente ale rațiunii : univers, suflet și divinitate. Atitudinea lui față de idei, însă, a fost una negativă, pe motivul că ele generează antinomii. În fond, Kant a renunțat la universal, limitîndu-i sensul la cadrul obiectiv al experienței. Or, ar fi trebuit să meargă

mai departe în evaluarea capacității rațiunii de a se situa în planul universalității, non-umane, al infinitului și absolutului — sarcină primară a filosofiei. Atingerea unui asemenea nivel rezidă în puterea rațiunii de a transcende orice situație experiențială umană, către o privire „survolantă“, generalizatoare, — sens la care îmbia dimensiunea transcendentală a conștiinței, debarasată de fixitatea categoriilor și formelor *a priori*.

Ajungem pe această cale de argumentare la constatarea că *mintea filosofică trebuia să folosească un argument ontologic inversat, după care, ființa universalului să devină un motiv esențial al întemeierii valabilității logicii umane*. Ca logica să fie posibilă universalul trebuie să fie.

Ceea ce trebuie să dea de gîndit în străduința către comprehensiune este necesitatea imanentă și totodată credința manifestă că numai prin existența unei coerențe, a unei *comunități-de-structură-sens* între lume și gîndire, este posibilă adecvarea, în acțiune și cunoaștere, a omului și a universului. Numai prin faptul de a fi integrată și subordonată legilor universului, rațiunea umană reflectă ceva. Zona unei asemenea comunități o reprezintă *ființa mijlocie*, generalul, universalul.

Putem introduce acum ideea existenței *stilului uman de generalitate în univers*, căci odată demonstrată capacitatea rațiunii umane de a se mula în cunoaștere și acțiune, pe mediația obiectivă a universalului, este exclusă din capul locului orice altă modalitate de a surprinde esența lucrurilor și a lumii. De altfel, toate ipostazele despre existența „altor“ ființe pe „alte“ planete, lucrează tacit în ideea (altfel de nesusținut) comunității de „gîndire“, de rațiune.

Iată de ce teza lui Marx, pe urmele lui Feuerbach, despre om, înțeles ca „ființă generică“, este de o profunzime capitală. În ea găsim soluția contradicției reale de unică semnificație după care omul celor

„cinci simțuri“ poate fi oglinda sferică esențială a universului infinit.

Marxismul este, pe drept cuvânt, antipodul *gîndirii orizontale*, el se axează pe capacitatea omului de a urca în planul vertical al obiectivității universalului. Universalitatea omului, spunea Marx, apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui neorganic. Omul este o ființă generică pentru că, pe plan practic și teoretic, face din gen un obiect al său, pentru că *se comportă față de sine însuși ca și față de o ființă universală*. Omul produce universal, reproduce întreaga natură, știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă.

O astfel de înțelegere a universalității obiective a lumii și a omului dă sens efortului uman constructiv și cognitiv, aspirației de împlinire a năzuinței de ființă a unei existențe finite.

Incontestabil, universalul deține o structurare ierarhică între finit și infinit, relativ și absolut, universalul deține și laturi care scapă ordinii și coerenței. Dar tocmai această situație face opera rațiunii infinită, mișcarea și adevărul posibile, iar raționalismul plat și identitatea gîndirii cu lumea, imposibile și necesare.

Universalul nu probează o indiferență absolută, ci una limitată. El dobîndește o „natură“ (determinație a generalului) a cărei expresie o constituie infinitatea variată a determinărilor calitative spațio-temporale. Engels ne-a dat noima acestei idei în expresia : *unitatea lumii rezidă în materialitatea ei*.

1972

EXCELENȚA LOGOSULUI

Chestiunea fundamentală a filosofării este aceea a Ordinii (Cosmos) căci raportul dintre existență și gîndire, dintre materie și conștiință, om și lume re-

fuză din ființa sa orice atingere cu haosul. O implacabilă coerență a Lumii face imposibilă orice transfer de la haos la cosmos, de la dezordine la legitate. Ceața primară devine un non-sens metafizic. Pentru a revela Lumina, absolutul ar exige un moment de discontinuitate ontică, identic unei intervenții exterioare, care nu-și poate găsi temeiul.

Infinitul și absolutul lumii materiale refuză, pe un plan eidetic, de invarianță esențială, orice transcendență — alta decît aceea a rațiunii (umane), transcendența ordinii care judecă. Termenul de transcendență comportă relativitatea trimeriei reciproce de la ordinea-care-judecă la Ordinea legității și conexiunii infinite universale. Este gestul suprem de „rup-tură“ în pinza materială a lumii, în care se revelează adevărata legătură și continuitate, sensul de a fi al Lumii și al omului, în cea mai desăvîrșită veșnică procesualitate a Imanenței.

Monismul declarat al materialismului constituie expresia cea mai consecventă a înțelegerii rotunjimii unice, de veșnică devenire a universului. Tot ceea ce filosofii nemulțumite ale „creaturii umilite“ au înălțat, la dimensiunile unei inadecvări principiale, unui divorț radical, absurd între aspirația umană și Nu-ul Ființei, se spulberă în fața glasului intern al lui Dike, și al Necesității, se arde la focul exigenței de ființă a coerenței și adecvării conștiinței și Logos-ului lumii.

Așa după cum este imposibilă, în matca Lumii, apariția mișcării din nemișcare și din repaus absolut, tot la fel, pe un plan mai adînc, conștiința umană ar fi imposibilă pe fondul Haosului. Conștiința și rațiunea sînt fiicele gemene ale Ordinii, ale legității universalului. Acesta este un adevăr ontologic, el este însăși condiția de posibilitate a unei lumi care a suportat facerea prin durere a conștiinței.

Numai fără acest adevăr, Hesiod, filosofările caducității și ale recesiunii la nebuloase ar avea drep-

tate. Existența lui face, însă, istoria haosului inutilă și imposibilă. Absența oricărui temei dizolvă posibilitatea Tregerii de la dezordine la ordine, de la haos la legitate.

Heraclit a fost cel dintîi, între cei vechi, care a întărit gîndul coerenței ontologice a omului și a lumii, unitatea curgerii și permanenței, a armoniei și diferenței. El a dat expresie dialectică „relației absolute care străbate ființa întregului“, ceea ce el numește „sămînța devenirii universalului“ : *Logos*-ul, *Ordinea*.

Problema a fost, și pentru acest geniu absolut al gîndirii dialectice, aceea de a ști cum ajunge *Logos*-ul să devină conștient. Ființa adevărată este mijlocirea absolută. Universalitatea are forma veghei. Iată deci că universalul, ființa mijlocită, este temeiul Ordinii. El permite cunoașterea reală obiectivă. „Tot ce ne înconjoară este el însuși logic și inteligibil“. Inteligibil nu înseamnă „cu conștiință“, ci care permite și cere, funciar, conștiința. Judecata nu poate fi decît finită, inteligibilul este infinit. Orice gest uman conține o umbră de universalitate și de adevăr, tocmai grație *coerenței*, *adevăării* dintre universalul inteligibil și judecata logică. Legitatea, ordinea, conexiunea, relația absolută și universală fac posibilă logica, iar logica revelează construcția și frumusețea Ordinii, sensul. „Noi acționăm și gîndim totul potrivit participării noastre la *Logos*“. Acesta este sensul real al cunoașterii ca reflectare. Conștiința adevărată este numai cunoașterea ordinii ca universal. Rațiunea, va comenta cu dreptate Hegel, cunoaște necesitatea sau generalul ființei, „această este esența gîndirii, precum și esența lumii“.

Într-adevăr, ordinea lumii, relația absolută și procesuală ca universal, este liantul *Logos*ului infinit cu cel al rațiunii umane. Iată și rostul cuvîntului Obscurului efesian : „Oamenii sînt zei muritori, iar zeii oameni nemuritori“, Ceea ce deosebește onto-

logic *Logos*ul de rațiune, este opoziția infinitului și finitului, a eternului și muritorului.

Infinitul și Absolutul lumii materiale nu sînt bolgia inconsistenței și indistinției, ci perpetua cosmică a necesității imanente, a exigenței supreme de ordine (*Cosmos*).

Grecii cei vechi au avut intuiția *Cosmos*-ului, a ordinii frumoase, chiar dacă pentru unii dintre ei *cosmos*ul era devenit din haos. Profunda idee pitagoreică a esenței universului ca *număr*, și teza armoniei sferelor, ideea platoniciană a ierarhiei piramidale a esențelor, prioritatea *forme*i la Aristotel, toate acestea sînt completate, în filosofia modernă, de gîndurile unui Spinoza — „ordinea lucrurilor este însăși ordinea ideilor“, de ale unui Leibnitz — armonia prestabilită a entităților monadice, ale lui Hegel — despre circularitatea dublu comprehensivă a spiritului obiectiv și subiectiv.

Un moment important, și relativ unic, într-o istorie a ideii de Ordine, îl înseamnă Imm. Kant. El a fost, poate, primul dintre filosofi care a adăugat ideii de ordine a lumii, ideea de ordine a *conștiinței*. Idee extrem de profundă și fecundă, insistînd asupra a ceea ce este dat și a ceea ce este constituit în conștiință. Acesta este desigur rostul destăinuirii esenței lui „eu gîndesc“, ca „unitate sintetică transcendentă la a percepției“. Planul transcendentalului și cel al empiricului se cosmifică, se ordonează sintetic într-o geneză de „lume“ cu sens și valabilitate. Istoria gîndirii filosofice nu a susținut în suficientă măsură revoluția kantiană a rolului acțiunii subiective. Este ceea ce constata Karl Marx în prima sa teză asupra filosofiei lui Ludwig Feuerbach. Căci, într-adevăr, ceea ce trebuia să fie nou în filosofie, era ideea structurii și ordinii acțiunii umane, a creației și a invenției, laturi de înfîietate în pătrunderea ordinii care face și judecă, a ordinii adevăratei umanității umane.

La această întâlnire a orizonturilor, unde respectul cognitiv se conjugă cu actul de creație, imaginație și invenție (umană), filosofia ne relevă chestiunea *Ordinii* ca pe o condiție a ființării infinite, absolute și adevărate.

Neokantienii, între filosofii contemporane, au insistat întemeiat, dar de pe o poziție idealistă, asupra metodei, valorii, sensului și imperativului, căci, într-adevăr, gestul uman în firea lumii, de la actul productiv și pînă la latura meditației și imaginației, conține în interioritatea sa o coerență care nu-i vine numai de la lucruri. Materialismul dialectic a respins perpetuu paliditatea inertă a unei conștiințe receptacul.

S-a întîmplat ca secolul nostru, marcat de numeroase dezechilibruri sociale, să retragă, aparent, „imaculată” universalitate a ordinii. Acest fapt s-a putut „întîmpla” numai pentru judecata non-dialectică, în fața căreia contradicția nu poate constitui germele intern al cosmificării naturale și sociale. Pe de altă parte, „dovezi” ale mentalității „științifice” au fost aduse pentru argumentarea unei legități de creștere a *dezordinii* în „lume”. Dacă s-a ajuns la asemenea concluzie, aceasta a fost posibil prin aceeași procedură, — incriminată de timp; a extrapolării unor raporturi esențiale, finite, la sfera „incoruptibilă” a infinitului. Or, dacă creșterea entropiei în univers ar căpăta valorile unei legități universale, cosmificarea, fie și atîta cît o dovedește prezentul, ar fi imposibilă din veșniciei, la o putere crescută.

Există însă filosofii, chiar idealiste, care se opun întemeiat conceptului *disoluției*, pornind de la faptul crucial al cosmificării vitalului, și de la faptul crucial al revelării esențialului în conștiința umană. Henri Bergson a fost decis impresionat de inserția vitalului în fluxul devenirii ca de o cosmificare creatoare a energiei spirituale. Idealismul său este refutabil, fără discuție, dar opțiunea metafizică pentru ordinea universului și a *omului ființă creatoare* este o

demnitate într-un context social al discordiei la început de secol al XX-lea. De asemenea, Edmund Husserl a încercat, lăudabil, să arate modul în care umanul constituie în univers *sensul*, *rostul* coordonatei reale a *esențialității*, a tot ceea ce face înțelegerea, cunoașterea și acțiunea posibile. La fel paleontologul Teilhard de Chardin a dezvoltat o filosofie a emergenței rostului definitiv al ordinii prin acel proces de *hominizare* căruia el i-a surprins invariantul definitiv, de certă factură negentropică, pe care îl dovedește convergența ontologică a sistemului nostru galactic.

Munca, acțiunea și creația sînt factori ontologici de cosmificare a naturii însăși și a lumii umane. Există, incontestabil, o dialectică a *ordinii* și *dezordinii*. Altfel, totul ar fi încrămenit, ordinea perfectă constituind imuabilitatea perfectă, repausul statuar al universului. Universalitatea mișcării, presupunînd ca moment al ei repausul, favorizează în aria ontologică a ordinii, caracterul discontinuu, discret al *dezordinii*. Dezordinea este un moment al ordinii. Ea este o etapă pasageră care se instituie în ființă, ca însăși exigența unei noi ordini. Dezordinea reprezintă fluiditatea și perisabilul, ordinea reprezintă perenul, esența și valoarea, exprimare a imperativului imanenței lumii : necesitatea. Ordinea este necesară, dezordinea este întîmplătoare în necesitatea ei. Dacă de la dezordine (haos) la ordine (cosmos) nu există acces în planul universalității lumii, de la ordine la dezordine, drumul deschide o neîncheiere a însăși ordinii. Această dialectică schițează desenul uimitor al necesității absolute a ordinii în univers. Numai procesualitatea infinită poate sprijini acest desen al legității.

De la ordinea necesară, ca reazem semnificativ al imanenței lumii, la ordinea autoreflectată a științei și filosofiei umane, sau la ordinea adevărului *mimesis*, pe care îl realizează arta (*mimesis* de geneză a unei lumi — alta decît Lumea iminentă a exte-

riorității materiale), urcă un curs de împlinire a orgoliului unei ființe creatoare : Omul. Tehnica și cultura, arta și limbajul sînt semnele unui vector cu dublu sens (trecut-viitor) ce-și serie, puternic, urma în efortul Lumii.

Ar fi desigur hilar să poți vorbi despre un desen al Lumii și să ignorezi locul suferinței, durerii și revoltei într-un moment ontologic asemeni celui al umanului. Dezordinea pasageră se face, pentru această zare a speranței și bucuriei, vertigiul dramatic al umilirii și sfîșierii. În pinza dublu colorată a hainei noastre contemporane, îndrăgim această opțiune edificantă a unei societăți în care Ordinea, rezultat al luptei, deschide tuturora întreaga sumă de posibilități pe care o propune ființa.

Libertatea omului este un fapt al non-libertății restului universului. O singură ființă — Omul — alege și se alege : aceea care inventă ordinea ei proprie. Acesta este adevăratul sens al mimesisului. Mimesis — adică model uman (generic) al esențialității universalului.

Profundă semnificație a lumii ! Să se aleagă pe sine, acolo unde principial nu există alegere ! O ordine în care disponibilitatea deplină și fecundă a acestei ființe infinit mică — omul — adună toate izvoarele subterane ale Lumii spre a ridica sensul-lumină al însăși existenței ei.

1973

ONTOLOGIA ȘI DERIVA EPISTEMOLOGICĂ

Există frecvențe ale gestului uman care pot ține de structura sa esențială, sau care sînt un element de contingență, de facticitate. Reflecția filosofică a neglijat adesea o exigență mai veche, venind de la Socrate, dar maturizîndu-se în Kant, aceea ca gîndul să-și împlinească inspecția de sine, să-și auto-judece stilul și mijloacele în ființă.

Reflexia propriu-zisă reprezintă planul fundamental al filosofării ca modalitate a spiritului. Ea constituie depășirea fenomenului către eidetic, și a psihologicului către transcendental-uman. Incontestabil, legătura dintre esențial, pe de o parte, și transcendental-uman, pe de alta, este marcată definitiv, (și ca temei al autenticei posibilități a relației dintre lume și gîndire), de aura necesității și a ordinii, împotriva facticității și a haosului. Prin această *legătură*, sînt posibile și reale, deopotrivă, rațiunea, valoarea, sensul.

Iată că există, însă, o întîlnire mai puțin fericită a gîndirii umane cu sine, întîlnire care, dacă devine lucidă, poate fi o cale a *salvării*, iar, dacă nu, se poate încăpătîna să rămînă pe calea fără liman a *relei credințe*. Această „întîlnire“ o descoperim în obsesiva uzitare a cuvîntelor : „dincolo“, „după“, „și așa mai departe“. Hegel a numit procedura aceasta a unei repetiții indefinite în aceeași calitate, (ținînd deci de sfera abstractă a unei singure și absolute calități), *fals infinit* sau *infinit prost*. În istoria gîndirii, acest *arhetip al erorii* este reprezentat mai cu seamă de pitagoreicul Arhitas din Tarent și de filosoful englez John Locke. Cert este că falsul infinit apare mai ales în filosofii empiriste și inductiviste. Pentru un Arhitas, posibilitatea de a arunca sulița mai departe este perpetuu neîncheiată, căci mereu va exista un „mai departe“ etc. La John Locke ideea se traduce prin posibilitatea de a număra oricît de mult. Desigur la cele două cazuri istorice pot fi atașate celebrele aporii ale lui Zenon și antinomiile kantiene. Un tablou istoric complet n-ar face decît să concretizeze prezența unei structuri de gîndire eronată pe care, însă, știința și filosofia se încăpătînează, fără autocontrol, s-o păstreze pînă în zilele noastre.

Trebuie precizat că această chestiune se deschide tematizării critice, în temeiul simplu că nu avem de-a face propriu-zis cu infinitul, ci cu o *procedură* a

gîndirii umane finite. Deci pentru a o judeca, ne este suficientă logica umană finită, dar capabilă de a surprinde universalul, invarianții de esență, și nu avem nevoie nicidecum de o logică superioară celei pe care o deținem în chip original și originar. Falsul infinit — așa cum o arată și denumirea — nu este un infinit, ci o parodie, ca structură a speranței sau a unei depășiri care și-a greșit metoda. Speranța, într-adevăr, poate deveni o metodă. Deschiderea ființei noastre către viitor, către acel alt spațiu-timp sub soare, constituie ancorarea umanului finit și fă-rîmișat, în definitiva și atotcuprinzătoarea plenitudine a infinitului real. Temporalitatea specifică a umanității, caracterul triadic al *ek-stazelor* trecerii noastre ireversibile (trecut-prezent-viitor), curiosul lanț al proliferării genetice afectează gîndirea umană cu o caracteristică de procesualitate, de perpetuă depășire, înțeleasă ca urmărire a unui ideal aflat în permanentă fugă de setea noastră. Se poate formula ideea că ființa și gîndirea noastră sînt străbătute de acest fir al *Urmăririi*, conturînd stilul uman de ființare și de generalitate.

Desigur, nu este aceasta o eroare a genului uman, ci *frecvența unei posibilități de ratare*, de coborîre a elanului cognitiv, axiologic, spiritual, de la definiția vertical-esențială a vectorialității sale, la umbra orizontală a cugetării tîrîtoare. În alți termeni, gîndirea înseamnă perpetuă depășire, dar această depășire trebuie înțeleasă ca săgeată care pătrunde straturile calității, și nu ca lanț care-și revelează verigile *una cîte una*. Se va vedea că numai o profundă eroare filosofică a putut adăpa frecvența malefică a falsului infinit în cunoaștere, știință, artă, axiologie etc.

Într-o primă instanță, eroarea ține de neînțelegerea esenței ontologice a infinitului și, în al doilea rînd, de nedepășirea unui punct de vedere unilateral cantitativist, în detrimentul total al calității novatoare. Orice calitate este, însă, finită, principial determinată; orice *infinit real* există nu

ca atare, ci numai ca universal, el este relație, *mijlocire*, existență în și prin particular, întemeiată pe absolutitatea realității materiale. Falsul infinit este tocmai *substanțializarea* absolută a particularului, nedepășirea cantității către (altă) calitate. Alain avea dreptate, credem, să afirme că realmente în natură numerele nu există, ci sînt niște construcții (ale subiectivității noastre). Mai simplu spus, cînd adaugi o unitate la sine însăși, nu îți pui problema că, pe planul realului, acest gest nu ar putea fi prelungit oricît. Invers, dacă lucrurile ar sta astfel, diversitatea calitativă a lumii ar fi principial imposibilă. Infinitul matematic de acest gen, acela al demonstrării infinității punctelor pe un segment de dreaptă, are la bază o asemenea procedură-eroare. În cunoaștere, ea nu duce decît la paradoxul cunoscut al existenței infinitului în orice segment particular — ceea ce ține, într-un fel, de ipostazierea relevantă mai înainte.

Falsul infinit poartă, ca metodă ca procedeu cultivat impropriu doar prestigiul unei *credințe*, al unei credințe de impas, căci pe lîngă faptul că nu deține demnitatea ontică a lucrului, a substanței, a calității și distincției, a ordinii și legității, etc., el se materializează, obsesiv, în ordinea subiectiv-umană a unei nostalgii de perpetuitate, de comprehensiune crescîndă care se înglobează în aria consecințelor de paradox, de utopie, de non-sens, de absurd, de non-necesitate și de haos. Toate acestea le execută împotriva legității și sensului, a frumuseții, ordinii și utilității superioare a raționalității subiectului uman.

Și dacă nimeni în esență nu poate nega valoarea umană și umanistă a nostalgiei de nemurire, cînd gestul teoretic, științific sau tehnic o ia pe această cale, rezultatul primar este *inversul* utilității opțiunii, și a însăși continuității. Căci astăzi, pentru oricine, este de o evidență presantă faptul de pildă, că o continuare a fabricării mașinilor pe baza principiiului combustiei interne, conduce la o poluare a oxi-

genului și a altor elemente strict necesare vieții, iar procesul este principial de neoprit. Nu este vorba, aici, de imposibilități numai de ordin tehnic sau politico-social, ci despre o procedură praxiologică și cognitivă subordonată unei false intenționalități — consumul exagerat, și despre o legitate a invenției permanente ca soluție de continuitate. Primul ei rezultat vizibil? Un „dincolo“ social și spațio-temporal fără viitor. Ideea continuității *din aproape în aproape*, marchează adesea, în istorie, *infatuarea politică a marilor puteri*. Amintim cu pioasă simțire ideea lui Dimitrie Cantemir, care judecînd credința periculoasă asupra unei imutabilități a particularului în istorie, vorbește despre acele puteri care se „sumețesc“ „*ca (și) cînd nu ar ave moarte*“.

Or, fiecare formă de ființare particulară, la scara universului și a istoriei, dovedește structura de finitate spațio-temporală. Un Herbert Marcuse ar fi pus un asemenea gînd de impas pe seama conținutului, structurilor și finalităților gestului prometean al muncii umane, care numai printr-un salt într-un univers transprometean al Eros-ului ar putea fi ocolit. Desigur o asemenea „soluție“ de depășire a universului muncii este o utopie. Soluția trebuie să existe tot în interiorul acțiunii și al vieții sociale umane.

Cîteva cazuri din știință vor suscita, mereu, discuții interminabile tocmai pentru că nu s-a realizat o punere la punct, nici sub aspect pozitiv nici sub aspect negativ, asupra frecvenței *procedurii de gîndire în structura „fals infinită“*. Astfel, sînt cunoscute, în astrofizică, paradoxele fotometric și gravitațional, relevate în deceniul al treilea al secolului trecut și pînă către noi, de un Olbers, Seeliger, Charlier sau Neumann. În toate aceste paradoxe, *elementul slab* îl constituie credința într-o infinitate rea, de soi fals, de aștri aidoma celor din sistemul nostru, emițînd lumină sau degajînd forțe gravitaționale. Și

într-un caz și în altul, în prima latură a alternativei se ajunge la concluziile : fața cerului luminoasă ca fața soarelui și dispersia tuturor astrilor datorită acțiunii unei forțe infinite în fiecare punct al universului. Și într-un caz și în altul, în latura a doua a alternativei, se emitea ideea posibilității unor corpuri opace, absorbante, și posibilitatea unor forțe de sens antigravitațional. Nu se înțelegea că soluția de felul propus era devansată teoretic de o teză mai plauzibilă — aceea a finității oricărei calități : lumină, gravitație etc.

În astfel de situații ar trebui privit mai ales *rezultatul negativ* al experimentelor mintale științifice, structurate pe falsul infinit, generator de paradox. Căci, așa cum din experimentul lui Michelson — de măsurare a vitezei luminii — a reieșit că ideea justă este constanța vitezei luminii, și nu numai atît, dar și faptul că viteza luminii este viteza limită, tot astfel, ar trebui urmărit *rezultatul negativ* al unor alte proceduri, adică al acelor credințe în folosirea falsului infinit.

Luînd la întîmplare mai multe teorii științifice foarte cunoscute, putem observa că introducerea ideii de *metateorie* sau cea a ideii de *metalimbaj* au fost folosite, adesea, printr-o absență quasi-totală a *auto-criticii reflexive*. Astfel, de la incapacitatea unui limbaj formal (teorie) de a decide asupra valorilor sale imanente de adevăr, s-a crezut în capacitatea unui limbaj supraordonat (metalimbaj, metateorie) de a realiza acest deziderat. În fond, „superioritatea“ metalimbajului ar fi însemnat folosirea unor alte resurse, pe lîngă cele ale limbajului propriu-zis : nivelul semantic, cel pragmatic etc. Ideea metalimbajului posedă, însă, alte virtuți decît cele de subordonare valorică. În primul rînd, conceptul superiorității unei metateorii asupra unei anumite teorii se centrează pe un paradox fundamental *uzitarea acelorăși principii, reguli, definiții, ca și cele ale „teoriei slabe“* — ceea ce anihilează capacitatea supe-

rioară de a decide. În al doilea rînd, teoria asupra unei teorii angajează suita indefinită — situație permanentă de paradox — a teoriei asupra teoriei etc., etc. Înțelegem, astfel, că „meta“, acest „dîncolo“, „ș.a.m.d.“, implicit sau explicit, în cazul limbajelor, nu este o ordine verticală interminabilă, ci este vorba de o distincție dialectică co-ordinară, de la general (sau transcendentă) la specific (sau psiho-științific).

Astfel spus, există o *complementaritate de principiu* între limbajul (comun), cel filosofic, cel non-teoretic și limbajul științific, matematic, biologic sau cel artistic. Corelația limbajelor este una de *orizontalitate*, și nu una de verticalitate. Ceea ce este vertical, structura omenească transcendentă a principiilor de validitate și valabilitate (acele *forțe esențiale* umane despre care a vorbit Marx), se verifică în toate limbajele specifice. Un raport onest, de semnificație strictă, nu poate ignora planul general care face ca același sens (uman) să lege cele mai diferite, și chiar contradictorii, limbaje și teorii. Coerența la orice nivel, exigențele specifice valorează în timpul omenesc al Istoriei, prin *coerența bivalentă a Logosului*. Pentru că logica umană a putut fi posibilă și a devenit reală, pe un plan de maximă esențialitate decurge faptul că între nivelele și formele ei particulare nu poate fi dezordine.

Apelînd la ideea de ordine, într-o tradiție *gestaltistă și structuralistă*, M. Merleau-Ponty formula adevărul conform căruia, noi, oamenii, nu putem fi niciodată în totală și în definitivă eroare. Am putea completa această idee profundă, cu aceea că *nici nu trebuie să vrem a fi în eroare definitivă*. Or, devine un act de libertate sau de nelibertate funciară, acela de a da, sau nu, curs „falsului infinit“ în procedurile noastre cognitive. „Păcatul originar“ poate și trebuie să fie depășit. Dacă o greșeală — după mit — caracterizează cursul ontologic al umanității, sal-

varea omului este fatală, tocmai pentru că greșeala poate fi răscumpărată iar omul poate fi mîntuit.

Acțiunea umană, cunoașterea, munca nu sînt numai un loc al suferinței, ci și al emergenței, al realei autodepășiri. Deschiderile acțiunii și gîndirii pot fi leneșe, tîrîtoare, orizontale. O singură poartă verticală fiind deschisă, ea trebuie căutată, încercată împotriva oricărei inerții sau opreliști. Libertatea umană poate fi un act de cunoaștere, precum și un act de ființare. La urma urmei, este rațional și necesar ca drumul uneia să însemne și drumul celeilalte. Sub privirea esențială a logicii, aici nu există *Altfel* principal.

Obsesia infinitului fals a pătruns, cu toate acestea, destul de adînc, s-a generalizat în anumite cîmpuri ale științei și filosofiei contemporane. În lucrarea *Logica viului* Fr. Jacob scrie: „Nu materia, confundată permanent cu energia, este cea care evoluează, ci organizarea, unitatea de formare capabilă oricînd de a se asocia cu semenii săi pentru a se integra într-un sistem supraordonat. Fără această proprietate universul n-ar fi decît o platitudine: un noian de granule identice și inerte, ignorîndu-se unele pe altele“ (p. 346). Răzbate aici, deschis, o anumită incapacitate filosofică, aceea de a coborî de la suprafața stilului (aici, al viului) la adîncimea fondului și sensului la care trimite un stil, căci stilul nu este ceva prin el însuși, ci devine semnificant prin semnificatul său. Cu alte cuvinte, este vorba de prioritatea *ființei* asupra formelor sale, de prioritatea *materiei* asupra *ordinii* sale, fie ea și aceea de organizare evolutivă, „integrativă“ (vezi noțiunea de integron).

Rațiunea filosofică refuză dezordinea drept capăt (înainte și după) al unei ordini finite, apărute prin hazard, ordine de o complexă calitate și organizare, cum este *viața*. Or, Jacob ca și Monrod (vezi *Le Hasard et la Nécessité*) înscriu în interpretarea lor

filosofică atît finalismul, originea prin hazard cit și evoluția (integrarea) post-umană a speciilor etc. Infinitul real al materiei, ca reazem al ordinii, permite ca din punctul cel mai înalt al vectorului viului — Omul — să poată fi dezvăluit înțelesul vieții ca *Totalitate*. Sinteza umană (socialul și culturalul, legate de biologic) nu presupune necesar un „dincolo“ biologic, o altă specie mai evoluată care să descindă din om, deoarece ea este singura care *re-face* viul, și îi face în chip rațional, conștient, lectura esențială.

1977

CREAȚIA ȘI STILUL UMAN DE GENERALITATE

- a. nivelul ontic-ontologic al creației — stilul uman de generalitate ;
- b. nivelul axiologic-libertatea ;
- c. nivelul social-cognitiv-praxiologic — artificialitatea ;
- d. nivelul eudemonologic — exigența de fericire ;
- e. cadrul generalității umanului creator.

Umanitatea a descins în ființa lumii materiale printr-un unic stil de generalitate. Acest privilegiu, între celelalte elemente progresive ale viului, a fost posibil grație acelei „raționalități“ sau ordini constructive și constituante de sens, pe care o înseamnă *munca*. Actul muncii reprezintă ruptura ontic-ontologică prin care lumea materială în mișcarea ei logică de interacțiune și intercondiționare, dobîndește un nivel de *in-formare* artificială, de proliferare omească a formelor naturale, de introducere în calitate diversă și infinită, a *judecății-calitate* față de toate lucrurile și față de toți existenții determinați, a *relației de sens* cu omul. Aceasta a fost posibil, în chip necesar, întrucît ființa umană este singura care

transcende imediatitatea, nemijlocitul, orizontalitatea de coexistență a ființelor, către *relația mijlocită*, către universalitatea medierii care deschide omului calea fundamentală a *verticalității ontologice*. Munca a făcut ca omul să fie definibil drept ființă a medierii și depășirii sau, după expresia lui Heidegger, „ființă a depărtărilor“.

Fără îndoială munca reprezintă o *raționalitate secundă*, în raport cu Logosul real a materialității lumii. În opoziție cu ieșirea din sine și pentru sine : a unității în diversitate, a universalității, absolutității și infinității, în particularitate, relativ și finitate, munca este *constituire* prin particular a universalului, prin finit a infinitului, prin relativ a absolutului. Ea este o întemeiere de lume, construire de forme și o edificare de sens. Ea deschide itineranța de neîncheiat a *problemei*, a interogației. De aceea, munca este primordial *cognitivă și logică* în esența ei.

Unitate originară de construcție, întemeiere și edificare, ea poartă în sine exigența de sinteză temporală, a dualității ontic-ontologice cu care sparge *lenea lumii*. Ca *primă negație ontologică*, munca apare drept o necesitate profundă a legității cosmosului lumii materiale. Ea este, folosind o imagine, lupta lui Iacov cu îngerul, este apariția *micului vector opus*, în cursul legic al lumii, este instituirea unei legități proprii a *facerii și prefacerii* în aria naturală a genezei. Acest mic vector, opus ca nivel și nu ca esență, marelui vector al devenirii naturale, devine o săgeată care părăsește arcu întins spre a se înălța pe verticala ființei materiale. Munca este sensul ontologic primar al verticalității, ea este *stilul ontologic*, prerogativa umană a generalității, ea este solul logicii și semnul definitiv al raționalității cosmosului împotriva haosului, contingenței și facticității (vezi K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe* Ed. politică, București, 1968, p. 554).

Cu toate că din astfel de premise se pot alimenta diverse optimisme gnoseologice, împotriva rătăcirilor iraționaliste, totuși munca nu poate fi considerată echivalentul creației, cel puțin în zona de apariție a socialului uman. Orice creație este, incontestabil, un travaliu, dar nu orice efort material al omului este o creație (vezi T. Vianu, *Tezele unei filosofii a operei*, în *Postume*, ELU, 1966, p. 168). În ruptura ontic-ontologică pe care o instituie omul în făptura lumii, se întrevăd *grade ale lucrului*, în care actul individual sau colectiv, este departe de a fi echivalent. Un act de creație depășește, la puterea a doua, cursul natural al lucrurilor, pentru că el transcende valoric actul muncii însăși. Aici este locul ontic-ontologic în care se relevă necesitatea *criteriului*. Acesta înseamnă că nu putem vorbi despre muncă și creație decât prin trimiterea strictă la nivelul însoțitor al *valorii*. Căci criteriul înseamnă introducerea și funcționarea unei ierarhii în sfera actului uman.

O primă deosebire ar consta în aceea că munca este general constituantă, iar creația este particular constituantă. Ambele edifică socialul, dar capacitatea și mijloacele lor diverg. Apariția criteriului face posibilă și distincția teoretică dintre civilizație și cultură, momente sociale ierarhic orînduite prin raportul lor față de valoare. Tot ceea ce construiește și edifică munca, rămîne la înălțimea necesară a folosinței de bunuri, servicii, limbaj, spațiu civic și timp colectiv. Este acel nivel de sedimentare și de instituționalizare socială a actului colectiv: productiv, politic, consumator, distractiv, etc., pe care un J. P. Sartre îl numea, cu o expresie contradictorie, *practico-inertul* (J. -P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, N.R.F., 1960). Această zonă de generalitate și de colectivitate a muncii, care constituie climatul social al civilizației, *mediază* zona mai înaltă valoric a *creației*. Desigur aceasta nu înseamnă că ea

este lipsită de o semnificație axiologică, întrucît munca este fundamentul creației însăși și condiția *sine qua non* a existenței umane, dar creația scoate din anonim, personalizează și statuează în unicitate o valoare.

Este știut că orice creație se întrupează, în esențialitatea sa, printr-o expresie individualizată care valorează cu o lumină unică. Nu pentru că opera aflată în creație, sau isprăvită, ar fi efortul unui individ aparte, ci pentru că o creație deține ca definiție esențială a sa — *unicitatea de expresie a unei semnificații sau valori*. Aici doar, identificăm nivelul culturalului — social determinat de o legitate general-umană într-un timp istoric și într-un chip anume.

Orice creație autentică răspunde unui multiplu comandament și imperativ social, dar, în chipul cel mai concret, ea răspunde unei *exigențe de depășire valorică*, unei *noi calități* față de întreaga creație anterioară, dintr-un domeniu particular al operei naționale și universale. *Criteriul individualizării-noutate* se leagă de dorința și de cerința implicită a *superiorității*, de la inovația tehnică și pînă la teoria matematică sau gestul poetic.

În mișcarea istorică a creației, socialul generează o susținută dialectică a contradicției, în care, adesea, *trece drept creație* expedientul și tatonarea orfană de idei. O sociologie a creației va avea oricînd ca menire urmărirea acestor avataruri și prospectarea unei modalități certe, științifice, din care confuzia și substituirea, în actul creator, să fie continuu restrînse.

La nivelul axiologic al creației, desigur, asistăm adesea la o ierarhizare între creațiile înseși, dar și la o acceptare masivă a non-valorii în locul valorii. De aceea, creația are nevoie de *martorul timp*. Acest martor singular devine într-o zi adevăratul judecător. Timpul nu trebuie însă interpretat ca o succesiune fatală valorică a cronologiei. Eminescu,

exemplul arhetipic al culturii noastre, a creat mai frumos decât înaintașii săi, dar el a creat mai frumos și decât urmașii săi. Adesea, valoarea intrinsecă a unei creații, echivalentă unui adevărat arhetip, într-un câmp cultural anumit, primează față de valoarea de relație. Cronologia poate avea un merit pentru creație, numai dacă opera de valoare transcende însuși cadrul îngust al temporalității. Timpul se face judecător prin dispariția sa. Disoluția sa luminează opera creată. Creația solicită perenul, pe când timpul solicită coruperea, epuizarea creației.

Dacă părăsim ideea comună asupra generalității naturale a formei și ne situăm în planul în care forma este înțeleasă ca *exigență de structurare și de cosmificare*, în toate sferele existenței materiale și spirituale, atunci, creația apare ca autentică *informare* a inertului și amorfului, intrarea propriu-zisă a unui existent în zarea *fanicului*, cum spune Blaga, abandonul *cripticului*, sau, după cuvîntul lui Heidegger, ieșirea în lumina *deschisului*. *Creația este construire de forme përene*, negarea sau depășirea valorică a orizontalității muncii, a acelei tradiții de continuitate fără surprize (vezi Lucian Blaga, *Zări și etape*, Ed. pt. lit., 1968, p. 266—268). Creația reprezintă, incontestabil, un salt dialectic, ea este o ruptură, întemeiată de trecut și întemeietoare de viitor. Ca proces ea este un *proiect de devansare* și o *împlinire de durată*. Ceea ce este conservator în creație este perenitatea ei, umbrirea altor elanuri mai mici. Ceea ce este revoluționar în creație este *intenționalitatea specifică de mimesis*, de imitare a „procedurii” naturii în permanenta ei transformare și evoluție. Intenționalitatea creatoare *repetă parcă* un „plan” care o depășește în timp, în procesualitatea legică a lumii; ea îndeplinește imperativele realității ce deține o „raționalitate” infinită — materia. De aceea, este structurată de o intenționalitate (vizare de altceva) specifică, de un *stil de a fi* care

trece, necesar, prin unda umană a *imaginației*, adică a proiectării unei realități posibile.

Actul de a imagina introduce un câmp de posibilități, în funcție de o multitudine de factori, dintre care cultura însușită și trăită, pe de o parte, și talentul sau geniul, pe de alta, centrează valențele unui efort uman, trecîndu-l în operă. Socotind creația drept un act valoric de depășire a unei actualități, se înțelege că imaginația joacă un rol fundamental în reușita acesteia. (J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, 1940). Imaginația înseamnă punerea în timpul prezent a unei *valori absente*, dar a unei valori *de făcut*, cu o necesitate care, nerespectată, ar anihila ființa și actul creatorului. Imaginația creatoare proiectează o *valoare de iminență originală*. Numai un invariant valoric, a cărui primă caracteristică este *noutatea funciară*, poate impune obsesiv efortul perpetuu întins de edificare și transformare, pe care îl implică în chip esențial intenționalitatea sublim-umană — *creația*.

Desigur, creația trebuie să fie înțeleasă ca momentul suprem, privilegiat sub raport valoric, al praxis-ului, al acțiunii umane. Fără nivelul social și cognitiv-transformator, relevarea esenței actului creator este sortită eșecului. Orice creație se înscrie într-un raport de determinare specific socială, marcînd etapa istorică a unor raporturi materiale ale producției, tehnicii și civilizației, a opozițiilor de clasă, a intereselor de grup și individuale.

Natura concret-istorică, esența particulară a unei creații devine comprehensibilă sub premisa de determinare cauzală materială multiplă, politică și etic-spirituală, sub condiția integrării ei în structura spațio-temporală și istorico-instituțională, în climatul de idei și sentimente care caracterizează o epocă, un popor, o clasă, un individ. Dincolo de surprinderea tuturor raporturilor și medierilor, pe care o sociologie a creației are definiția să le studieze într-o totalizare istorică în permanentă facere, detectarea

coordonatelor creației rămîne o ipoteză abstractă ce-și caută numai o coerență formal-logică și uită planul indispensabil al genezei și rațiunii material-istorice. Sarcina analizei și a fundamentării propriu-lui creației nu se poate dispensa, dacă vrea să fie îndeplinită temeinic, de reazimul istoriei și de perspectiva determinist-genetică. Ea se îmbogățește însă, dacă folosește și alte procedee pe care le pretinde rostul unei puneri la punct, conformă principiilor rațiunii cunoscătoare și înțeleghătoare.

Creația apare la acest nivel ca întrupare a unui complex *cogito*. Admițind cu René Descartes, un *cogito* din care fac parte : și iubirea și ura, și voința și renunțarea, alături de cunoaștere și necunoaștere și, de asemenea, admițind cu Imm Kant că un *cogito* este o *unitate sintetică*, specific umană, de surprindere a ceea ce este universal și necesar, ca obiectivitate esențială, cu alte cuvinte, a admite o structură proprie actului uman în devenirea lumii, atunci, *creația*, această cunoaștere și conștiință în act, trebuie văzută ca *adevărata Metodă*.

Metoda înseamnă gestul uman de construire și constituire, pe o cale unică, a unui *univers artificial* — cum s-a afirmat cu deplin temei —, cu legități care nu se pot manifesta altfel decît prin intermediul unei ființe care pretinde, în chip original, dezvoltarea lumii și schimbarea la față a acesteia. Creația, ca și munca în genere, nu poate fi redusă la un praxis pur, fără premise și cauze, fără scopuri și idealuri. Împotriva oricărei îngustări de acest gen, care ar vrea să pună totul pe seama acțiunii umane, o prioritate spațio-temporală a universului material, precum și cursul neștiut al unei istorii care depășește — și *înainte*, și *după* — istoria finită a culturii și civilizației, și, deci a creației și muncii umane, apare ca reazim valid al unei concepții profunde materialist-dialectice în care natura este o premisă și o însoțitoare perpetuă a umanității. Marx a numit, pe drept cuvînt, *natura* „corpul anorganic al omu-

lui“ fără care ființa și sensul umanității însăși ar dispărea. Toate teoriile care rup acțiunea umană de izvorul, obiectul, scopul și sensul ei, se dovedesc unilaterale, de speța celui mai searbăd idealism.

La nivelul socialului, creația se manifestă printr-un curs al determinării materiale, în care *acțiune* și *inertie* se întrepătrund organic. Fără o instituționalizare a creației, de la opera din bibliotecă și pînă la casa de creație, nu există nici o posibilitate corect teoretică de a urmări legătura socială care explică o creație. Imaginație, travaliu și studiu, act de durată a valabilității sînt cîteva din multiplele dimensiuni pe care, obligatoriu le poartă cu sine orice creație reală (Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii*, Ed. științifică, 1968, p. 119—140). La acest nivel al socialului, creația dovedește responsabilitatea, ca dominantă a unei fidelități față de niște interese materiale și de principii ideologice care impun, sau refuză, un privilegiu politic sau, mai larg, reflectă voința, decepțiile, victoriile, progresul sau prospectiva unui popor. Cerința de a îndeplini exigențe specifice domeniilor particulare ale creației și de a îndeplini concordanța valorică a naționalului cu universalul, trece numai prin strunga socialului, înțeles în toată amploarea și diversitatea articulațiilor sale.

În acest plan fundamental al socialului, dimensiunea generalizării și răspîndirii creației, dimensiunea praxiologiei propriu-zise, este extrem de importantă. Mai ales în zilele noastre, odată cu proliferarea crescută a mijloacelor specifice și a celor mass-media, se înfăptuiește o dialectică aparte care poate facilita (sau dimpotrivă) materializarea, intrarea în actul necesar al receptării de masă a unei creații. Nici o creație nu se poate lipsi de acest nivel, numai cu condiția esențială ca o propagandă improprie să nu se substituie ea însăși creației propriu-zise. Aceste probleme ating cel mai mult planul secund,

dar extrem de important, acela al *evaluării, valorizării și valorificării* creației.

Creația umană satisface cerințele unei finalități multiple, între care una pare să contureze propriul, specificitatea eidetică a ei : *fericirea ca scop prin intermediul plăcerii sublime de a edifica noul*. Noutatea reprezintă stricta legitate a creației, așa cum utilitatea vitală reprezintă stricta necesitate a muncii. Între muncă (productivă în primul rînd) și creație intervine distincția valorică de la utilitate la *gratuitate aparentă*. Ideea lui Kant, în legătură cu arta înțeasă ca finalitate fără scop, trebuie interpretată în sensul adecvat, în care, gratuitatea creației devine un moment legic elevat al realității umane. Așa după cum abstracția este tot mai mult semnul adîncimii de cunoaștere, tot astfel „gratuitatea“ este semnul eficacității noutății de creație. La o judecată non-dialectică, o asemenea aserțiune și-ar putea trăda o aparență de superfluu. Dar este suficient să amintim despre crearea geometriilor neeuclidiene, sau despre crearea teoriei relativității, exemplele cele mai cunoscute pe care le oferă știința, pentru a dovedi că „gratuitatea“ în creația științifică, artistică, tehnică etc., este numai o judecată subiectivă a unui anumit timp istoric. În chip real, ea ascunde o *necesitate superioară* care conduce, aparent paradoxal, la rezultatele cele mai utile umanității și la progres.

Capacitatea de a face ipoteze, de a da creației formele cele mai năstrușnice dar valide, ține de aria aparentei gratuități, de fapt de aria celui mai deplin curaj social-civic, de aria celei mai depline libertăți și demnități umane. Căci așa cum cunoașterea cea mai profundă a științei rezidă în ideile aparent cele mai distanțate de realitatea brută, tot așa aparenta gratuitate a unei creații (este vorba, desigur, de momentele anterioare respectării ei generale ca valoare) dovedește, prin ocol, „utilitatea“ culturală a unei

valori. În fond, această „gratuitate“ în creație este revoluționară. Aparent paradoxal, ea reușește să fie semnul sigur al autenticei utilități umane, pentru că este expresia certă a libertății ontologice și social-axiologice. În creație raportul dintre necesitate și libertate este plenar.

Utilitatea creației este una universală, depășind prin valoarea și perenitatea ei, nivelul îngust al unei subiectivități individuale sau de grup. Pe acest plan al discuției, creația instituie valoarea, ea o coboară obiectiv din sfera imaginației subiective în cea a percepției culturale reale. O remarcă este încă indispensabilă : creația răspunde și unei intenționalități specific umane care este *pasiunea*. De aceasta este legată intim fericirea, ca și nefericirea, creatorului. Această intenționalitate este o dimensiune transcendentă, adică profund umană, care nu se epuizează la nivelul psihic al *plăcerii* creatorului, deși o presupune în chip firesc și pe aceasta, ci care pretinde chinul neîncheiat, de principiu, al căutării *celeilalte relații* a lucrurilor, decît cea vizibilă. Este *relația poetică* a oricărei creații, despre care vorbea Henri Coandă.

Creația nu poate fi interpretată, desigur, doar ca vîrf al unei fatalități umane care ar fi munca. Ea este tocmai legătura prin care viitorul coboară către prezent, ca adevărata eternitate a omului. Creația este *legitatea de depășire*, nu simplu temporală ci în valoare, a existenței cotidiene sau naturale. „Cum în fire-s numai margini, e în om nemărginire“ scria marele nostru Eminescu. Unitate de pasiune, plăcere și fericire, creația este străbătută de aspirația către „non-uman“, înțeles ca perfecțiune și sublim, ceea ce colorează mai viu desenul ei ontologic unic.

Artistul de geniu care a rostit *Miorița*, sau cel care a modelat Gînditorul de la Hamangia, n-a satisfăcut, desigur, doar un îndemn lucrativ, ustensil sau cognitiv (deși aceste aspecte nu sînt uitate niciodată), ci împlinea o exigență fundamentală de alt

ordin al umanului de pe plaiurile noastre — *saltul necesar în valoare* prin pasiunea de a da chip unei trăiri a rostului de durată perpetuă.

Creația este deopotrivă un *cogito* și un *limbaj*, ea împlinește ordinea umană în cosmosul lumii, ea satisface, totodată și nostalgie, și cunoaștere, și comprehensiune, și voință, și refuz, și credință și necredință, și renunțare, și sacrificiu, și ură și iubire. Pentru că aspirația spre fericire este o finalitate umană de prim rang, se poate afirma că adevărata *cale a fericirii* este calea creației. Pasiunea este nervul constantei de înălțime a acestei structuri originale și originare a omului. „Munca este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat predominente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoporele — atât pe planul creației materiale, cât și al culturii“ (Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XII-lea Congres al P.C.R.*, p. 87).

Creația transformă finitul uman într-un infinit și absolut *in mundo*. Reflexia filosofică trebuie să vadă în ea *sublimitatea* acelui nivel al necesității, care dă sensul întregii și neîntreruptei cosmificări, a ordonării legice a lumii materiale. Ceea ce este un reazim definitiv al comprehensiunii sensului și rostului, este această *coerență* de unu și multiplu, de general și particular, de universal și național între cosmosul material și raționalitatea muncii (Ath. Joja, *Logos și Ethos*, Ed. politică, 1967, p. 269—271). În fiecare apariție particulară, fenomenală, a diversității inepuizabile a lumii materiale, se înfiripă un semn de interogare a materiei însăși, dar abia cu viul putem vorbi că universul a fost străfulgerat de *nașterea stilului*. Stilul înseamnă apariția, în tăcerea lumii, a problemei și totodată a exigenței răspunsului și a soluției. *Stilul uman* este, prin esență, *stil al tuturor stilurilor*. Acesta este propriul său, generalitatea de interogare și de soluție, de la uimire la meditație, de la travaliu la spontaneitate de intuiție și la com-

prehensiune, pur și simplu. Când Marx observa în „Manuscrise economico-filosofice“, că omul creează pe măsura tuturor speciilor, el surprindea valențele unui stil care explică, în același timp, munca dar și plinătatea umană a creației parcurgând legile reale ale frumosului. Creația este momentul suprem al acestui stil de generalitate prin care logosul muncii, al științei, al artei, al iubirii și al libertății, semnifică faptul că, în necesitatea fundamentală a lumii materiale, raționalitatea și-a dobândit *omul*, iar acesta și-a căpătat numai astfel structura sa de *cogito*.

Universul uman nu poate fi, exprimat în limbajul mitologiilor, decât prometean și adamic. De unde caracterul sublim al sudorii umane, al durerii, iubirii și speranței. Toate definesc *eidōs*-ul cel mai uman al umanului : *Creația*. Dar, stilul uman de generalitate este o valoare a depărtării și distanței, câtă vreme se ignorează că spectrul alb al luminii este constituit din ampla felurime a culorilor curcubeului. Cu alte cuvinte realitatea mijlocită a generalului înțează doar prin imediatitatea culturalului creator național. „Națiunile nu sînt decât nuanțele prismatice ale omenirii și deosebirea dintre ele e atât de naturală, atât de explicabilă, cum putem explica din împrejurări anume diferența dintre individ și individ“ (M. Eminescu, *Cugetări*, Ed. Albatros, 1979, p. 59).

Există așadar o *permanentă diferență*, o unitate în diversitate care compune dialectica reală a colectivităților istorice. În universul istoric al *luminilor create* de om — deci al culturilor — ceea ce are deplină importanță este *diferențialitatea*. În acest sens Lucian Blaga a susținut cu drept cuvînt : „Cele mai eficiente puteri istorice sînt... determinantele stilistice proprii unei colectivități sociale sau unui individ“ (L. Blaga, *Ființa istorică*, Ed. Dacia, 1977, p. 135). Marele poet releva că atari determinante lucrează totdeauna „în mănunchi“. Ele trebuie să formeze o

bază destul de largă și de complexă, ca să ajungă la o eficiență istorică (*ibidem*).

Ființarea împreună progresivă a popoarelor, în orice timp istoric, presupune funcționalitatea unor interferențe stilistice, pe fondul cărora asistăm la propensiunea demnă a reușitelor sinteze dintr-o cultură. Creația culturală a poporului român are asemenea sinteze capabile să stea pildă altor popoare, pe linia acelei înțelepte cumpătări, a acelei „cumințenii a pământului“. Împrejurările istorice în care s-a impus chipul aparte al creației românești au determinat ca prin toți marii ei meșteri să manifeste *voceația maturității*. În nobila ipostază de creatori ai istoriei, noi românii „ne-am manifestat invariabil ca *maturi*, ca oameni trecuți prin experiența marilor dificultăți ale istoriei și ale vieții“ (Edgar Papu, *Din clasicii noștri*, Ed. Eminescu, 1977, p. 108). Este modul nostru specific de a întrupa în creație stilul uman de generalitate, împlinind fundamentală exigență umanistă prin crezul energetic al omeniei.

1981

FIINȚA VALORII

Valoarea reprezintă o regiune ontic-ontologică de o specificitate expresă, distinctă de nivelul de ființare al realității materiale obiective, ca și de domeniul propriu-zis al conștiinței (cunoaștere, afect, voință etc.). Nivelul de ființare al valorii este secund față de planul ființării lucrurilor materiale, dar acest caracter secund al ființei valorii nu poate fi identificat caracterului secund al reflectării subiective umane.

Valoarea este acea realitate care corespunde intenționalității specific umane de prețuire, respect, stimă etc. Ea nu există ca o creație subiectivă a acestei intenționalități, ci are o independență *sui gene-*

ris față de subiectivitatea noastră, în sensul că nu este numaidecât un rezultat al operei subiectivității, dar ea nu se poate manifesta altfel decât printr-o raportare esențială la subiectivitatea umană. Dacă lumea lucrurilor materiale este de conceput ca total independentă, sub raport ontic, de subiectivitate, lumea valorilor în sine este un nonsens, fără existența unei *instanțe capabile de prețuire* — conștiința umană.

Această relație de manifestare, și nu de ființă, între subiect și obiect, conștiință și lume, destină valoarea unui statut special, din punct de vedere ontologic și gnoseologic, ea diluându-le pe acestea în statutul axiologic, ca atare.

Neokantienii au fost aceia care au teoretizat cei dintii cu real efect cultural, dimensiunea axiologică a operei umane, a culturii însăși. Pe urmele lui Imm. Kant, ei au subordonat întreaga explicație unui principiu transcendent echivalent exigenței, cerinței esențiale, imperativului. Ideea imperativului este în filosofia neokantiană o idee apropiată, ca rol și rost, ideii materialist-dialectice a necesității. Și într-un caz și în altul se judecă în ipoteza întemeiată a stilului ordonat, legic și ordonator al conexiunii universale. Și într-un caz și în altul se face loc ideii de finalitate la scara universului. Numai că, în vreme ce materialismul dialectic înțelege finalitatea ca o expresie a determinismului real, a necesității imanente a materiei infinite în perpetuă devenire, idealismul kantian și neokantian pune imperativul pe seama unei transcendente în sine : o transcendente substanțială la Kant (lucrul în sine), o transcendente ca valoare în sine, la neokantieni. Heinrich Rickert, cel mai de seamă reprezentant al școlii de la Baden, a formulat distincția față de Kant, în expresia „Transcendentul a murit, trăiască transcendentul“.

Pentru a circumscrie ființa particulară a valorii, neokantienii au introdus și o altă distincție simpto-

matică : dacă despre lucruri, ființe etc., se poate spune cu temei că ele există, că sînt, despre valori nu se poate spune că ele există, ci că ele valorează. Pe seama acestei distincții, neokantienii au statuat existența unui imperiu al valorilor, și au vorbit despre irealitatea valorilor. Prin intermediul filosofiei valorii, neokantienii au vrut să identifice, într-o spiritualitate de un fel aparte, transcendența și imanența. Ordinea, cosmosul acestei subiectivități capătă chipul unei structuri transcendente înțeleasă ca metodă. Universul spiritualității exprimă o raționalitate care leagă sensul subiectiv, sensul obiectiv, imperativul și valoarea. Totul se subordonează nivelului valorii, care are drept legitate de ființare, exigența, imperativul. Sensul se poate împlini numai pe acest făgaș în care se întîlnesc subiectul și obiectul. Monismul neokantian oricît ar fi de ipostaziate valorile, nu este un idealism obiectiv de tip hegelian, ci este un idealism subiectiv transcendental a cărui zonă de comprehensiune este valoarea.

Fără îndoială nivelul ontologic al valorii prezintă greutatea de înțelegere, avînd în vedere faptul că *valoarea este o ființă de mediere*, analogă, dar cu sensuri deosebite, modului în care universalul, generalul, este ființa *mijlocită* de particular. Cuvîntul *mijlocită* este extrem de important pentru ontologia valorii ca și a universalului, întrucît arată că *valoarea ca atare nu există*, ci este numai *purtată* de un lucru care *prețuiește* (este vorba de toate planurile prețuirii) în ochii unui subiect uman.

Distincția pe care o introducem nu identifică valoarea cu universalul, deoarece valoarea este însuși reazemul distincției, al oricărei distincții. A constata diversitatea calitativă a lumii înseamnă a o valoriza. Subiectul nu crează *ex nihilo* valoarea, dar are virtutea de a da valoare unui lucru, așa cum are virtutea de a cunoaște lucrurile și de a le transforma. Între calitate și valoare se deschide deosebirea din-

tre nivelul ontic și nivelul ontologic. Valoarea se manifestă numai ca împlinire a unei interogații filosofice pusă lumii. Ea este sau poate fi desigur, și cunoaștere și acțiune, și libertate, dar propriul, invariantul ei este de a răspunde unei întrebări care interesează înțelepciunea, și nu cunoașterea. Ea nu răspunde la întrebarea *ce este cutare* sau *cum este*, ci la întrebarea *ce rost are*, ce importanță are cutare lucru sau idee.

La nivelul valorii se încearcă temeiul și sensul, justetea și binele, virtutea și alegerea etc. Într-adevăr, o echivalență a lucrurilor poate fi depășită numai grație valorii. Valoarea — spunea Louis Lavelle — înseamnă o *ruptură cu indiferența sau egalitatea lucrurilor*, peste tot acolo unde ceva trebuie pus în fața sau mai presus de altceva. Pentru axiologoul francez, reprezentant al direcției spiritualismului reflexiv, valoarea este însăși ființa în raportul ei intim cu o activitate care se interesează de ea, care colaborează cu ea și care se condamnă singură dacă nu caută să o apere, cînd este reală, să o realizeze cînd este posibilă.

Riscul soluțiilor nemarxiste, în dezlegarea problemei valorii, s-a văzut mai ales în exagerarea rolului subiectivității. Valoarea este redusă aici, în aceste foarte multe concepții, la evaluare, apreciere, valorificare, valorizare, critică — adică la acte strict subiective. Filosofii idealiste care au ipostaziat valoarea, făcînd din ea o realitate în sine, au eșuat în spiritualism.

Tradiția raționalist-umanistă a culturii noastre românești a impus ideea unui *co-raport* între subiectivitate și obiectivitate pentru înțelegerea esenței și a statutului real al valorii. Petre Andrei, Tudor Vianu, Mihai Ralea, D. D. Roșca ș.a. sînt reprezentativi pentru această orientare.

Cercetările marxiste, de la noi și din alte țări, sînt unanime în a recunoaște obiectivitatea specifică a

valorii, ca ținând de raportul dintre un obiect și un subiect, dintre o conștiință și o realitate, dialectică suplă care își exprimă adevăratul înțeles numai într-un context istoric socio-cultural anumit. Ivită dintr-o determinare materială socială a unei practici istorice concrete, valoarea este „o relație între subiect care are relații *umane* cu lumea și obiecte care au... relații *umane* cu omul.“ Între valoare, valorizare și evaluare, apreciere, critică sau valorificare se statuează un raport din care nici un corelat nu poate lipsi. Subiectivul și obiectivul sînt luate împreună în actul valorii, și în toate categoriile valorii. Totuși, afirmarea, în cazul valorii, a unui raport între subiect și obiect, este prea puțin și prea general. Aceiași lucru s-ar putea spune și despre acțiune în genere și despre cunoaștere. Or, valoarea (și toate categoriile ei) deține o esență aparte și o demnitate nouă. Important este să fie surprins, pe cît posibil, propriul acestei dimensiuni a ființei. Este foarte adevărat că orice aspect al valorii este legat și trebuie explicat în coordonatele acțiunii umane, dar dacă ideea se potrivește și altor nivele ale stilului uman de a fi, atunci trebuie să înaintăm de la general și abstract, la particular și concret. La urma urmei, a devenit astăzi un adevăr secund, deci acceptat de toată lumea, care nu mai trebuie demonstrat, că tot ceea ce ține de social trebuie interpretat numai în limitele acțiunii umane.

Neglijînd nivelul specific al obiectivității valorii, precum și permanențele subiectivității umane, existențialismul ateu a ajuns la o filosofie strict temporalistă a perpetuei depășiri, în care nimic nu mai reușește să se închege și să dureze. Cinismul axiologic, ambiguitatea moralei, caracterul ei „necesar dar imposibil“ (J. P. Sartre) sînt efectele unei astfel de viziuni heraclitice, a unei permanente temporalizări a istoriei. O acțiune în continuă desfășurare, fără stîlpi de stabilitate și fără raportare la „corpul ei anorganic“ — natura, ajunge să constituie în chip

subiectivist toate legitățile, ceea ce conduce la un nihilism axiologic. Este locul unde se întîlnesc R. Polin, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, M. Merleau-Ponty etc. „Acțiunea — scria R. Polin — nu are alte motive, nici alt scop ultim decît pe ea însăși. Actul de a crea îi ajunge“. Identificînd în manieră subiectivistă valoarea cu evaluarea, Polin și adepții praxis-ului absolutizat o dizolvă într-o permanentă așa-zisă acțiune creatoare care tinde să se depășească „dincolo de orice coerență cu binele și răul“. Între irealismul axiologic neokantian și irealismul cinic deliberat al lui R. Polin, sau al existențialiştilor atei, se deschide deosebirea dintre raționalism axiologic și nihilism.

Problematica valorii nu poate face abstracție, desigur, de planul voinței, dorinței personalității și temperamentului, dar ființa valorii depășește toate aceste articulații și determinații. Ca realitate obiectivă, valoarea presupune o determinare cauzală, o ierarhie (valorizare) între valori, o finalitate umană particulară și generală, o speranță și o împlinire, o acțiune de transformare și o durabilitate etc. A crede că valoarea ar înclina mai mult de partea obiectului decît de cea a subiectului sau invers, este o naivitate filosofică. Mai curînd, valoarea este o calitate purtată de un real care interesează subiectul uman, la una din intenționalitățile sau vizările prin care se deschide asupra lumii.

1981

VALOARE ȘI CREAȚIE

Subiectivitatea umană este un *cogito* care vizează independența lumii prin cîteva deschideri, numărabile, iar răspunsurile la aceste deschideri reprezintă tot atîtea împliniri sau decepții. Dacă împlinirea este mai curînd acceptată decît decepția, valoarea este

actul uman al reținerii, pentru o vreme sau pentru totdeauna, a unui chip în indistincția lucrurilor. Această reținere înțelege ca prețuire, respect, iubire, este un adaos al lumii la exigența noastră. Voința, dorința, creația edifică valoarea, din partea acestei ordini secunde a lumii care este ființa umană. Șansa de a găsi un răspuns și chiar aceea numai de a dori sau imagina un răspuns, vorbește despre coerența lumii materiale, despre necesitatea ei ca finalitate, despre judecată ca loc al sensului. Într-o conexiune luminoasă a universalității materiei și a gândului uman, se naște bucuria și durerea de a ști și crea, de a abandona egalitatea și indiferența lucrurilor, de a cosmifica, de a introduce ierarhia și respectul.

Dacă o finalitate a acestei zone a ființei care este viața, este însăși conștiința, atunci se poate spune că o finalitate a conștiinței comprehensive, sau iubitoare, este valoarea. Căci o informație este înscrisă și în plantă și în fisiunea Uraniului 235. Reflectarea, ca adițiune de note și însușiri, determinări în calitate, o găsim și la nivelul pre-umanului și al materiei minerale. Valoarea nu o găsim, însă, decât la om. Omul este originea, focarul și măsura valorii. El se plasează pe sine mai presus de univers, din care face un mijloc aflat în serviciul său. Pentru Louis Lavelle, acest mare axiolog al timpului nostru, faptul că omul însuși trebuie să fie judecat, valoarea omului, își găsește termen de raportare numai în valorile spirituale, valori ideale cărora omul trebuie să li se sacrifice totdeauna. După el, numai valorile spirituale merită numele de valori propriu-zis umane. Valoarea este expresia cea mai pregnantă a solidarității dintre om și univers, grație cărei solidarității omul este responsabil de sine și de tot restul. Axiologul francez, împărtășind concepția unei penetrări numai subiective a valorii, va conchide imposibilitatea de principiu a oricărei științe a valorilor. Argumentul său, de factură empirică, afirma că valoarea

nu poate fi percepută, „ci numai aprobată și asumată“, ea trebuie să fie trăită, în ea trebuie să se creadă. Valoarea aparține ordinii de drept, și nu celei de fapt, ea este unicul prilej de semnificație a lumii. Prin valoare, lumea își cunoaște și își realizează semnificația.

Într-adevăr valoarea merită să devină și să rămână arbitrul existenței. Dacă indiferența dizolvă valoarea, nu există valoare decât acolo unde parțialitatea începe să fie introdusă în real. „Valoarea este un parti-pris“ spunea același Lavelle.

Ordinea valorii este, pe drept cuvânt, o ordine verticală, elementele ei sînt numai subordonate unele altora, în vreme ce ordinea cunoașterii este o ordine orizontală, elementele ei sînt simplu coordonate. Ordinea valorii este o redresare a ordinii cognitive. Desigur, interferarea necesară a celor două ordini atenuază valoarea distincției de mai sus, căci orice cunoaștere deține valoarea și invers, orice valoare este implicit o cunoaștere. Totuși, aria axiologicului este mai largă decât aria cunoașterii. Cunoașterea presupune o intenționalitate particulară a conștiinței umane. Valoarea apare, dimpotrivă, ca marca definitivă a oricărui gest uman. Valoarea este nonindiferența funciară a omului în fața spectacolului lumii și al ființei sale proprii. Această capacitate de a săpa, în lucruri, o inegalitate, de a structura ierarhic sunetul și culoarea, temporalitatea și întinderea, respirația și suferința, este o deschidere proprie omului, ea ține de această transcendentalitate a subiectivității care se acordă esențial acelei deschideri necesare, către om, a lumii.

Valoarea în sensul cel mai larg nu este creație subiectivă, contituire transcendentă de sens, ci este dezvăluire, instituire a sensului și semnificației. Se poate vorbi despre organicitate umanistă în cel mai înalt sens a axiologicului. Adică omul este om în tot ceea ce face, chiar cînd produce inumanul (nimeni nu poate ignora această dialectică strict etică a uma-

nului și inumanului), dar omul este *mai om* atunci când prețuiește, respectă, iubește, stimează. El își realizează definiția și esența, atunci când în echivalența lucrurilor introduce bucuria sau durerea, speranța sau decepția, destrăbălarea sau asceza, egoismul sau sacrificiul.

Discuția despre valoare presupune o multiplicitate a valorilor, ierarhii sociale ale lor, criterii de clasificare. Ierarhiile sînt ele însele valori corespunzătoare unor evaluări, valorizări și valorificări particulare, ale unor timpuri și locuri diferite, ale unor popoare, clase și indivizi.

Se știe că subiectivitatea dovedește cea mai vie lăbilitate în raportul ei cu valorile. Supunerea față de supremația subiectivității temporale, particulare a unui grup, sau a unui individ, se atenuează, însă, cu vremea, și rămîne față de valoare numai asumarea durabilă de către o subiectivitate comună, colectivă și generală, care iese de sub mișcare fluidă a temporalității stricte. Valoarea își face definitiv fidelă această subiectivitate.

Totuși, predicția axiologică deține o contradicție care trebuie relevată, întrucît ea poate deveni un real pericol. Astfel, putem afirma valoarea oricărei realități, idei, imagini etc., dar cînd apare problema valorii unei evaluări, aprecieri, critici, valorificări, sau mai departe, problema valorii unei valori, am intrat într-o zonă în care paradoxul și suspendarea temeiului își dau mîna. Ce putem spune despre prețuirea unei prețuiri?! Și totuși întrebarea poate fi pusă. Ea arată specificul contradictoriu al valorii și al judecății de valoare, al obiectivului și subiectivului care se pot transforma unul în celălalt.

Un mod de a soluționa această dificultate este trimiterea la toți termenii colaterali ai unei valori sau ai unei valorizări : cui servește ea, scopul, timpul, tradiția, domeniul, mijloacele etc. Aceasta este o soluționare concretă sociologică. O punere la punct

logică a problemei este, însă, mai dificilă. Ea ar însemna : ori introducerea unor interdicții, și astfel problematica s-ar restrînge împotriva semnificației reale, ori lărgirea elementelor discuției, ceea ce ar însemna disoluția problematicii valorii în aria tuturor problematicilor.

Rămîne ca un fapt de necontestat că valoarea cea mai demnă de prețuire este *valoarea ca fruct al creației*. Dintr-un respect al demnității universale a muncii, actul creator ne apare drept valoarea tuturor valorilor, fundamentul lor adevărat și singurul în care criteriul își arată noblețea și cheamă respectul cel mai larg al colectivităților de oameni. Căci și în aprehendarea valorii există o limită pentru greșeala noastră. Creația, dacă este autentică, își generează ea singură spațiul de evaluare, de la receptarea nesemnificativă și pînă la teoria temeinică, ea se împlinește într-o valoare. Valoarea nu este în facere perpetuă, dar este în maturare continuă, ea generează valorizări cu atît mai vii și mai noi, cu cît intrarea ei în calitate este o ieșire din durată în durabilitate.

Cercul ontologic din social : *creație-evaluare-valoare comportă* o legitate de inseparabilitate a tuturor acestor momente. Valoarea apare pe plan social și cultural ca o depășire nouă, privilegiată, în calitate, a muncii. De aceea, ea are o ființă de verticalitate. Ca rezultat al creației, ea nu este efectul pur și simplu al unui efort, ci transcenderea acestuia, ea este o emergență. Spunem despre o operă că este aproape de perfecțiune, cu cît lucrul, travaliul creatorului este mai profund mascat. Valoarea, odată constituită, într-un anumit fond cultural, exercită un prozelitism organic. Cu cît este mai autentică, mai reală, cu atît zona de „molipsire“, de contagiune pe care o iscă este mai largă.

Valoarea deține cea mai organică legitate democratică. Ea este prin ființă destinată celor mulți. Pe de altă parte, ea instituie adevărata sacralitate pe

care o naște omenescul. Ea cere respectul total : să ne gândim la Eminescu !

Valoarea suportă, și ea, eroziunea ierarhiei imanente ei însăși. Între valorile aceluiași gen chiar și una singulară poate deveni arhetipică. În acest caz, idealul trăiește printre noi. El nu dizolvă valorile celelalte, dar le pune la locul lor real, și, ca „motorul imobil“ al lui Aristotel, cheamă către sine toate celelalte valori, către atingerea propriului său nivel maxim. O ierarhie valorică este un viespar, un roi în perpetuă mișcare. Valoarea instaurează domnia demnității. Particularul și singularul ajung să fie respectate ca generalitate, naționalul ca universalitate. Valoarea scoate din claustrare, ea face socialul și culturalul cu adevărat umane. Valoarea este mediația absolută a omenescului cu sine însuși, transcenderea perisabilului și instaurarea perenului.

1981

III. AVATARII ALE UNUI CRITERIU ISTORICO-FILOSOFIC — METODA FUNCTORIALĂ *

„Extinzind utilizarea simbolurilor vechi la materii noi, trebuie desigur să ne ghidăm după anumite principii de analogie care, atunci când sînt formulate, devin definiții noi și mai largi pentru aceste simboluri“.

Ch. S. Peirce

1. Temeiuri logice

Cunoașterea teoretică, științifică sau filosofică pornește de la o presuposiție care este în același timp exigența ei fundamentală, precum și bucuria ei : existența ordinii, a regularităților și a constantelor în legătura firească dintre lucruri, fenomene sau relații. Dacă faptul acesta este impresionant și îmbucurător pentru stăpînirea prin cuget a lumii obiectuale

*) Metoda a fost conturată cronologic în următoarele eseuri: Camus, *Sensul unei mitizări*, în *Cronica*, nr. 19 (66), 13 mai 1967 ; Albert Camus și *tetralema sceptică*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza“* din Iași, serie nouă, secț. II Științe sociale, b. științe filosofice, tomul XV, 1969 ; *Tetralema istorică a filosofiei și criteriul ei functorial*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza“* din Iași, serie nouă, secț. III, b. științe filosofice, tomul XX, 1974 ; *Metoda functorială și istoria filosofiei*, în *Revista de filosofie*, nr. 2, 1979 ; *Die Methode der Aussagenlogischen Funktoren und die Geschichte der Philosophie*, în *Revue roumaine des sciences sociales série de philosophie et logique*, nr. 3—4, 1979 ; *Metoda functorilor și filosofiiile sociale nemarxiste ale secolului nostru*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza“* din Iași, tomul XXVI, 1980, secț. III b. științe filosofice.

și a practicii, este de-a dreptul magnific să ființeze și să fie întâlnit în lumea creației spirituale și filosofice umane. Oricum ar fi numite aceste regularități : esențe, invariante, constante, paradigme, structuri, legi, serii etc., ele sînt acele care sprijină principial posibilitatea cugetării, a cunoașterii, a acțiunii libere și ordonatoare omenești.

Istoria filosofiei, ca studiu teoretic destinat dezvoltării de esență a mișcării cronologice și valorice proprii gândului metafizic, a putut spera la împlinirea celor mai înalte comandamente ale cunoașterii, apelînd la *criterii ferme* capabile să întretină coerența judecății sale de valoare. Aceste criterii sînt extrem de variate, totuși modul în care au fost ele uzitate ne permit să întrevădem că și în acest important domeniu s-a înfăptuit un urcuș, avansînd de la *empiric la teoretic și logic*.

Astfel, dacă pentru un Diogene Laertios, criteriul este reprezentat de simpla înlănțuire oronologică a „vieții și operei” filosofilor, la Hegel, pe urmele lui Aristotel, asistăm la saltul către un criteriu al realizării progresive a conștiinței de sine. Ținînd seama de teleologia internă a filosofiei hegeliene, de credința că momentul cel mai înalt, entelehia însăși a spiritualității o reprezintă opera hegeliană, acest important criteriu al evoluției filosofiei se transformă, în fapt, în ultradimensionarea subiectivității unui individ, cu alte cuvinte într-o potențare a nivelului empiric în istoria filosofiei, sub forma generalității.

Un moment mai apropiat nivelului teoretic al istoriei filosofiei l-a putut constitui, pe de o parte, criteriul ideilor-forță, la un Alfred Fouillée, criteriu valoric apreciabil, de pe terenul judiciar al filosofiei marxist-leniniste, deoarece, el semnifică, implicit, că orice mare filosofie este chintesența epocii care a generat-o, iar pe de altă parte, criteriul diversității metodelor filosofice, criteriu de reală im-

portanță în parcursul către înțelegerea structurii de construcție și opțiune a filosofilor.

Saltul revoluționar, în aria frământată a istoriei filosofiei, l-a marcat gândirea marxistă care, coroborînd criteriul problemei fundamentale cu cel al opoziției dintre metoda dialectică și metoda metafizică, a adus în planul teoriei istorico-filosofice *maturitatea problemei raportului dintre entitățile funciare și dintre stilurile funciare* (Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, cap. II) ale variației temporale a filosofilor.

Criteriul *problemei raportului* divulgă esențial poziția genetică a entităților (materie-conștiință, res extensa-res cogitans etc.), primordialitatea de determinare, vectorul temporal între absolut și relativ, precum și adecvarea metodologică, teoretică, epistemică și sistemică (vezi Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, (1974), a ordinii cugetării la ordinea și ființa lumii.

Corolarul acestei *binarități ontico-ontologice* este deschiderea unei lupte ideologice ca necesitate logică a istoriei, necesitate care nu se identifică luptei abstracte dintre adevăr și fals, ci indică doar schimbările temporale ale poziției alternativelor, în dimensiunile reale, concrete, social-umane ale *problemei raportului*, adică ale dramei sociale a spiritualității umane.

În cele ce urmează, vom insista asupra unor *elemente ale logicii imanente problemei raportului*, știut fiind că *așezarea* elementelor în cadrul unei *relații* nu a fost suficient studiată în filosofie și, mai cu seamă, în istoria științifică a filosofiei așa cum a propulsat-o marxismul. Problema fundamentală a filosofiei acționează în sfera concepțiilor despre lume ca o *legitate perfect disjunctă* : ori materialism, ori idealism. În limitele acestei disjuncții nete, și aparent absolutizante, istoria reală a producțiilor filosofice a proliferat extrem de divers, încît relația

ontologică dintre existență și gândire a putut lua atît chipul disjuncției („sau-sau“), chipul conjuncției (și-și) sau pe cel al rejecției („nici-nici“) etc. Referindu-se la metodele principale de interpretare a lumii, Engels sublinia evoluția gândirii filosofice de la „antagonismele nemijlocite“ ale lui „sau-sau“, la „și una și alta“, cu alte cuvinte, de la metafizică la dialectică (Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ESPLP, 1955, *Introducere*, p. 29).

Problema raportului entităților sau categoriilor filosofice a fost folosită implicit în respingerile dresate de filosofia scepticismului antic, oricăror concepții de enunțare pozitivă, adică viziunilor dogmatice. Este vorba despre procedeul *tetralemei*. Quadriplema sau tetralema reprezintă un procedeu logic de combatere a tuturor posibilităților unei *probleme*. Prezintă și în gândirea antică a Indiei, la un Nagarjuna (*Madhyamika-sutra*), la Gaudapada sau la Vasubandhu, iar în gândirea greacă la Pyrrhon din Elis sau, mai tîrziu, la Sextus Empiricus, tetralema se caracterizează prin aceea că afirmă un fapt, îl neagă, îl afirmă și îl neagă în același timp și, în fine, neagă afirmația și negația aceluiași fapt în același timp; sau altfel spus, că ceva 1. este; 2. nu este; 3. este și nu este; 4. nici este nici nu este.

Scepticul pur recomanda, pentru a se feri de contradicții, abținerea (*epoché*) de la orice opțiune, care semnifică esențial tocmai poziția ultimă a tetralemei, „nici una-nici alta“, echivalentă de fapt disoluției oricărei valori pozitive în etica și axiologia implicită a scepticilor (Tudor Ghiddeanu, *Tetralema istorică a filosofiei și criteriul ei functorial*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza“*, Iași tom XX, 1974, secți. III, p. 31). *Important este tocmai ultimul membru al tetralemei*. Gîndirea indiană îl echivala, pe acesta, negației absolute (Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec și filosofia indiană*, 1957).

Sextus Empiricus a făcut o descriere a „expresiilor sceptice“, accentuînd în mod firesc asupra ultimei laturi a tetralemei. Expresii ca „nu mai mult“, „poate“, „este îngăduit“, „se admite“, „mă abțin“, „nu definesc nimic“, „toate sînt nedefinite“, „toate sînt de neînțeles“, „nu înțeleg“ și „nu concep“, „fiecărui raționament i se opune un raționament de egală valabilitate“ (Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I, 1965, p. 49—53) etc. converg toate către utilizarea lui „nici una nici alta“.

Este vorba, în fond, de un *functor logic* care a fost folosit, în unele părți ale operei lor, și de către un Socrate (vezi dialogul platonician *Gorgias*), Montaigne, Descartes (îndoiala), Hume (scepticismul), Kant (antinomiile), Schelling (dialectica raționalului și posibilului). Functorul „nici“ a condus în timpurile noastre la o tratare simbolistică, proprietățile și aplicațiile sale fiind studiate de logici speciale: Sheffer, Nicod, Peirce.

Anterior acestor importante eforturi, problema a fost deschisă, cu distincții dintre cele mai profunde, încă din evul mediu. În logica medievală acești „functori“ făceau obiceiul tratatelor despre particulele *syncategoremata* sau *consemnificative*. În monumntala sa lucrare *Istoria logicii* Anton Dumitriu arată că prin ignorarea problemei acestor particule de legătură „logica modernă a îngustat mult cîmpul de studiu al predicăției și nu este atunci de mirare că tocmai prin unele predicății imprudente s-a ajuns la contradicții“ (s.n. T.G.), (Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. did. și ped., București, 1969, p. 390).

Syncategoremata apar ca puse lîngă subiectul unei propoziții subiect și predicat, lîngă predicat, între două subiecte, între două predicate, între două propoziții etc. Cele mai importante sînt așa numitele constante logice sau *functorii binari* ai logicii matematice actuale. Anton Dumitriu insistă în lucrarea amintită asupra faptului că dacă distincțiile subtile

făcute de scolastici „ar fi fost cunoscute de matematicienii contemporani, probabil că multe probleme nu s-ar fi pus“. Pentru scolastici sensurile diferite ale fiecărei particule „erau clasate cu grijă și se dădeau nenumărate exemple de sofisme pentru fiecare sens al unei syncategoremata“ (s.n. T.G.; *ibidem*, p. 392).

Evidențiind eroarea făcută de logica modernă atunci când a abandonat studiul particulelor syncategoremata, Anton Dumitriu vizează *interesul direct* pe care îl reprezintă ele, în legătură cu problemele logicii contemporane. Particulele syncategoremata „au sensuri deosebite care nu trebuie confundate“, pe care logica matematică le-a acceptat ca „functori binari“ sau „constante logice“: „fără să precizeze, prin definiția lor, eventualele sensuri pe care acestea le-ar putea conține implicit“ (*ibidem*, p. 395). Scolastici ajunseseră, deci, „la precizii cu mult mai mari decât logicienii contemporani în logica matematică în unele chestiuni“. Astfel, multe din descoperirile din *Principia mathematica*, monumentală lucrare a lui B. Russell și A. Whitehead, se află în embrion în logica evului mediu (vezi Philotheus Boehner, *Medieval Logic*, ed. a 2-a, 1969, (Apud Anton Dumitriu)).

Între toți functorii logici, „și“, „sau“, „dacă“ etc., un loc aparte este ocupat de syncategorema „nici“. Locul distinct al acestui functor impresionează atât sub raport istorico-filosofic (am remarcat prezența sa încă din antichitate), cât și sub raport logic propriu-zis. Pentru că asupra prestanței sale filosofice vom reveni mai pe larg, să vedem ce a însemnat el pentru logica matematică.

Filosoful și logicianul american Ch. S. Peirce, unul dintre creatorii logicii relațiilor, a introdus funcția „nici“ definindu-i simbolic proprietățile în următoarea desfășurare :

$$p \text{ T } q = \overline{p} \cap \overline{q},$$

$$p \text{ T } q = \overline{p \cup q},$$

$$p \text{ T } q = \overline{p}$$

$$(p \text{ T } q) \text{ T } (p \text{ T } q) = p \cup q, \text{ unde : T = „nici“}$$

$$(p \text{ T } p) \text{ T } (q \text{ T } q) = p \cap q, \text{ I = mulțime totală}$$

$$\emptyset = \text{mulțime vidă.}$$

$$p \text{ T } I = \emptyset$$

$$p \text{ T } \emptyset = \overline{p}$$

$$p \text{ T } \overline{p} = \emptyset$$

(Gr. C. Moisil, *Elemente de logică matematică și teoria mulțimilor*, 1968, p. 31—32).

Această funcție a permis reducerea tuturor celorlalți functori la unul singur. În acest sens s-au materializat contribuțiile lui Jean Nicod la sistemul axiomatic al lui Bertrand Russell. Nicod a demonstrat că toate axiomele lui Russell pot fi reduse la una singură, dacă se folosește *ideea de incompatibilitate* (functorul sau bara lui Sheffer). Ceilalți functori sînt definiți astfel :

$$\overline{p} = p \mid p$$

$$p \cdot q = (p \mid q) \mid (p \mid q)$$

$$p \vee q = (p \mid p) \mid (q \mid q)$$

$$p \supset q = p \mid (q \mid q)$$

$$p \equiv q = (p \mid q) \mid [(p \mid p) \mid (q \mid q)]$$

Nicod a dovedit că sistemul de axiome al calcului propozițional poate fi înlocuit prin următoarea axiomă :

$[p \mid (q \mid r)] \mid [[t \mid t \mid (t \mid t)] \mid \{(s \mid q) \mid [(p \mid s) \mid (p \mid s)]]\}]$ (vezi Jean Nicod, *A reduction in the number of the primitive propositions of logic*, Proceedings of Cambridge Philosophical Society, 1917—1920).

Pe bună dreptate s-a afirmat că această axiomă este „extrem de incomodă“ și că „interesul ei este de ordin pur teoretic“. Reținem însă ca pe un semn real faptul simptomatic, extrem de important că unitatea logicii la nivelul „legilor“ sau „posibilităților de compoziție“, poate fi înfăptuită chiar printr-un

functor iar acesta este functorul „nici“. Micile deosebiri care există între „incompatibilitate“ (argumentele nu pot fi adevărate în același timp, cel puțin unul este fals) și „rejecție“ nu schimbă fondul problemei. Apreciem, de asemenea, că functorul „s“ (fără) introdus de Moisil în logica sa modală, are virtuți analoge cu functorul „nici“ (vezi „Cavalerul fără frică și fără pată“) (Anton Dumitriu, *Logica polivalentă*, 1971, p. 261). Totodată, trebuie spus că functorul „nici“ în fapt, nu este *un*ar sau *bin*ar, ci este un functor indiferent la valență, sau plural indefinit.

O primă legătură care ni se revelează ca necesară între demnitatea logică a acestui functor și implicația sa material filosofică, o putem surprinde în interiorul operei lui Peirce însuși. În cartea lor *Dezvoltarea logicii*, soții William și Martha Kneale, subliniind importanța pe care o acorda Ch. S. Peirce în ultimele sale scrieri noțiunii de *relație*, găsesc că filosoful pragmatist american încerca uneori „să extindă terminologia teoriei sale într-o formă oarecum paradoxală“ (W. și M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 2, ed. Dacia, 1975, p. 62). Astfel, Peirce refuza expresia „relative poliadice“, pentru expresii care pretind mai mult de doi indici, singura distincție admisă de el fiind: „relativa monadică“ (de ex. „...este înțelept“) și „relativele medadice“ (pentru expresiile propoziționale complete fără locuri goale) (Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, III, § 465).

Cuvântul *medadice* înseamnă, aici, „nici monadice nici diadice“, etimologînd de la grecescul *mé* care înseamnă *non*. Poate, numai ignorînd acest sens al cuvîntului *medadice*, soții Kneale au putut ajunge la aprecierea contradictorie (căci este împotriva realității unei opere): „În anumite privințe acest fel de a vorbi poate oferi avantajul simplificării teoretice, și pentru acest motiv a și fost adoptat de fapt de către unii logicieni de mai târziu, dar nu se poate spune că ar avea vreo valoare filosofică (s.n., T.G.)“ ! (W. și M. Kneale, *op. cit.*).

Or, ceea ce relevă *Collected Papers* cu cele șase părți ale lor (1. Principiile filosofiei, 2. Elemente de logică, 3. Logica exactă, 4. Matematicile cele mai simple, 5. Pragmatism și pragmaticism, 6. Metafizica științifică) este genul aparte de unitate pe care o încheagă și filosofia, în opera unui filosof care a fost logician prin excelență.

Ch. S. Peirce a creat o teorie a *semnelor-acțiune*, valorificînd *obișnuința* ca semnificație a semnului, și o teorie *faneroscopică* sau fenomenologie, punînd în centru percepția (phaneron), ca realitate ultimă, dincolo de care spiritul nu poate trece (Ch. S. Peirce, *op. cit.*, p. 235). Întemeiat pe concepția matematică a continuității, el a dat o nouă listă categorială pe structura numerelor, adică pe funcții ale unității în multiplu. Categorii sînt : unu, doi, trei, primul, secundul, terțiul, iar principii sînt : primeitatea, secunditatea, terțeitatea. Într-o definire a principiilor, Peirce precizează că primeitatea înseamnă „a fi sau a exista independent de orice alt lucru“, este „luare de cunoștință“, noumen care scapă intelectului uman (*ibidem*, p. 357). Prin primeitate atingem unitatea universului, dar, „dincolo de exprimabil“. Totodată, este fenomen ca natură a noumenului, simplul posibil, plecare fără oprire. Despre secundeitate aflăm că reprezintă „concepția ființei relative la ceva, la altul“. Este categoria existenței, întîlnirea cu faptul brut al lumii exterioare, „sensul reacțiunii“, „materia“ (*ibidem*, p. 457). În ce privește terțeitatea, aceasta este categoria devenirii, deosebită de „categoria trecutului“ (secundeitatea) și de categoria „eternului prezent“ (primeitatea). Terțeitatea este categoria prin excelență a generalului, a unei generalități teleologice, întrucît natura sa modală este a „viitorului condițional“, a „potențialității reale“ în experiența noastră și în natură însăși, distinctă de actualitatea categorică (natura modală a secundeității) și de posibilitatea logică (natura modală a primeității).

Într-o instrumentație nouă, Peirce originează toate aceste trei ordine ierarhice de generalitate, care amintesc deopotrivă de presocratici și de Duns Scot, în „Unul“, „Spiritul“, „Conceptul“. Important este pentru filosofia și logica lui Peirce faptul că cele trei categorii pot fi identificate, toate, în percepție, care este ea însăși „abstracție“.

Anticipind, în felul său propriu, monismul percepționist al lui Merleau-Ponty, Peirce distinge în aceste „evidențe de sens“, care nu sînt reprezentări despre o altă lume decît ele însele, (*ibidem*, 2, 143), că primeitatea este experiența pură, „fără referire la altceva decît ea“, secundeitatea este „reacția spiritului la experiența pură a percepției“ iar terțeitatea este „reacția ca reacție“, mijlocire pură. În alte cuvinte, este vorba despre „singurul absolut“, existent, *unic* și *indeterminat*, despre „adevăratul universal“ susceptibil de determinare și despre „natura absolută“ care nu este *nici* în lucruri *nici* în spirit.

Intrucît Peirce a dezvoltat o viziune monistă care a fost asemuită „realismului“ lui Duns Scot, concepția sa consideră că „principiile generale, conceptele și legile acționează realmente în natură“ (*ibidem*, 5, 101) aproximînd toate, prin eșecuri, o *lege unică* a naturii, ca ideal către care ținesc abstracția, abducția și inducția. Ceea ce face posibilă organizarea logică a realului, credința într-un adevăr final, este *eșecul*. Concepția care își centrează convingerile pe o asemenea temă este un „faillibilisme“, viziune care acceptă ca principiu posibilitatea de a ne înșela, de a greși, de a eșua.

2. Exemplarități filosofice

Filosofia lui Peirce s-a autointitulat „pragmatism“, în viziunea căruia, condiționalul comun al investigației fără de sfîrșit tinde către indicativul adevărului ca spre o specie de „realitate ultimă“ care,

într-o bună zi, va fi „cunoscutul“, prin neobosită muncă a tuturor căutătorilor lui. Această filosofie, în coerență cu logica relațiilor dezvoltată de profundul cugetător american și-a mai dat numele de „tychism“ sau „teorie a hazardului“ a *descoperirii inexacte și parțiale* (*ibidem*, 6, 102), în care Hazardul e Prim, Logea e Secund iar Tendința de a forma obișnuințe e A treia. Altfel spus, originea lucrurilor este Prim, sfîrșitul lucrurilor este Secund, iar medierea între origine și sfîrșit este Terț.

Constatăm consecvența deplină între o logică a relațiilor, centrată pe funcția „nici“, și implicația metafizică a celor *Trei concepții* în care Hazardul se încheie cu *mijlocirea nici prim nici secund*! Ca nimeni altul, Peirce ne-a dovedit implicația strictă între o premisă logică „nici“ și o metafizică de evitare a dualismului, de „neutralism ontologic“ și epistemo-logic, departe de bivalența, devenită pentru unii clasică, dintre materie și conștiință, dintre obiect și subiect etc.

Cazul lui Peirce devine *exemplar*, pentru argumentarea pe care o dezvoltăm, deoarece, la el, legătura între logica „nici“ și filosofia „nici“ este explicită. Pentru noi, poziția gînditorului american este simptomatică în demersul revelării consecințelor plurale ale filosofiilor structurate pe functorul „nici“. Trebuie făcută precizarea că nu dăm curs unui gînd al lui Rescher, de a înfăptui o logică a filosofiei, sau de aplicare a logicii (vezi N. Rescher, *Discurs a method* (1959); *Recent developments in philosophical logic* (1966); *Topics in Philosophical Logic* (1968) (cf. Petre Botezatu, *Semiotică și negație*) simbolice la dezvoltarea unei filosofii particulare, ci de a surprinde — în limitele unei analize stilistice și ale unei hermeneutici — legăturile (relațiile) esențiale care structurează filosofii ce au încercat să evite, deopotrivă, disjuncția (dualismele) și conjuncția (monismele rea-

liste dialectice : idealismul hegelian, materialismul dialectic etc.).

Filosoful și logicianul Petre Botezatu avea deplină dreptate să suspecteze întemeierea termenului de „logică filosofică“ și să remarce *opозиția metodo-logică* (P. Botezatu, *Semiotică și negație*, Junimea, 1974, § Harta logicii, p. 42—43) ce se instaurează între ceea ce am numi — însușindu-ne aprecierea — stilul matematic și stilul reflexiv căci, într-adevăr, metoda aplicării logicii la filosofie ar trebui să însemne transferarea, din logică în filosofie, a unor *unelte specifice* : concepte, procedee de formalizare, metoda de inferență și altele. Așa cum argumentează Petre Botezatu, o aplicație poate fi *transpozițională* sau *instrumentală*. Dacă prima are o formă oarecum mecanică, cu valoare practică limitată și cu ecou teoretic modest, cu cea de a doua „intrăm într-un proces dinamic și de anvergură care antrenează o schimbare de perspectivă în domeniul cucerit“ (*ibidem*, p. 44).

O tentativă interesantă a desfășurat istoricul filosofiei Alexandre Kojève. Deși hegelian în întreaga sa prestație filosofică, acest gânditor a putut opta, împotriva maestrului său care incrimina folosirea metodei logico-formale în filosofie, pentru un stil expozitiv care se înscrie — într-un anumit sens — pe direcția unei *aplicații transpoziționale* a metodelor matematice în analiza filosofică. Astfel, istoricul neo-hegelian, cu toate că este adeptul unei *Înțelepciuni discursive* pe care nu o poate înfăptui decît *Sistemul științei* al lui Hegel, crede că este posibilă formularea unor „legi“ care guvernează „relațiile“ false și adevărate, ce pot fi stabilite în gândirea unui Heraclit, ca legi ale „hazardului“. Astfel, celebrul enunț heraclitean asupra „Focului și Logosului poate fi scris sub forma algoritmului sau funcției :

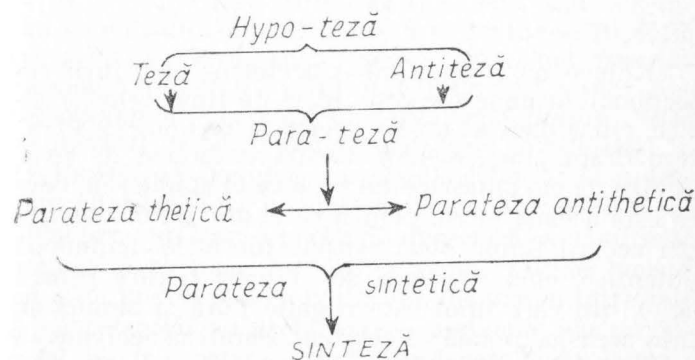
$$F(Zi) = 0 \quad (i = 1, 2, \dots, \infty)$$

Kojève socotește că la Heraclit este prezentă o adevărată Cosmo-metrie, după care „Soarele (= Foc) nu-și va depăși măsurile : altfel, Eryniile, slujitoarele Dreptății (Diké), îl vor descoperi (Fragmentul 94), caz în care, ca și mai sus, se poate scrie :

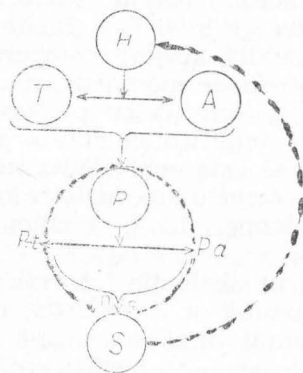
$$Diké = \Delta = F(Zi) = 0 \quad (i = 1, 2, 3, \dots, \infty)$$

Sesizînd caracterul deficil discursiv al ecuației heracliteene între „Ființă“ și „Neființă“, „sens“ și „absență a sensului“, Kojève compară posibilitățile acestuia cu procedurile mecanicii cuantice din zilele noastre, în care, „semnificația“ *corpuscul* este simultan echivalentă semnificației *non-corpuscul* sau, invers, cea de *undă* este echivalentă *non-undei* (Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, Gallimard, 1968, p. 276—277).

Kojève a făcut distincție între discursul filosofic posibil, cel imposibil și cel efectiv, ocupîndu-se în special de ultimul după o schemă care dezvoltă urcușul triadic hegelian în maniera :



Aceeași mișcare a discursului filosofic devine un fel de circularitate în feed-back de forma :



Kojève nu a aprofundat problema structurii rejecționale a unor filosofii „nici” de tipul celor sceptice, chiar dacă el a fost nevoit să recunoască Parateza drept „un (pseudo) discurs dezbrăcat de sens, pentru că el contrazice tot ceea ce el spune sau, ceea ce este același lucru, pentru că el are „totodată” sau „în același timp” două sensuri (de altfel amândouă autentice, când se iau și se înțeleg fiecare pentru sine), din care unul este negația pură și simplă și, prin aceasta, „totală” a celuilalt. Parateza echivalează deci cu Tăcerea” (*ibidem*, p. 63). Totuși, istoricul neohegelian, fidel afirmației pe care o efectuează ne-

garea negației, se apropie de sesizarea structurii „nici”, chiar dacă printr-o mereologie (logica rapoarturilor de la *parte* la *întreg*) implicită, într-o ciclicitate spațio-temporală : „Astfel scrie Kojève — având intenția de a *afrima* „în același timp” Teza și Anti-teza într-un „la fel ca” (*sowohl-als-auch*) și de a le „sintetiza”, suprimând comunul lor „sau-sau” (*entweder-oder*), Para-teza le *neagă* pe amândouă „totodată”, *anulând în și printr-un* „nici-nici” (*Weder-noch*) (s.n. T.G.), pentru ea, definitiv și necesar, adică valabil peste tot și mereu, cel puțin începînd din momentul cînd nu va mai exista nicăieri discurs avînd un sens altfel decît cu adevărat comun” (Al. Kojève, *op. cit.*, p. 66).

Kojève n-a înțeles, trebuie spus, trei lucruri : 1. că structura „nici” nu poate, și nu trebuie identificată cu negarea conjuncției logice, pur și simplu ; 2. că nu este o negare a negației ; și 3. că logica „nici” are alte *implicate metafizice* decît cele ale Sistemului Științei hegelian.

În altfel decît Kojève, și fără preocuparea de a surprinde „valențele” filosofice ale functorului „nici”, deoarece sau vizau nehotărîri judicative ale criticii literare (vezi așa-numitul „ninism” al criticii literare, în Roland Barthes, *Mythologies*, 1957), sau constatau simplu un refuz al metodei reflexive în filosofie (vezi Pierre Trotignon, *Les Philosophes français d'aujourd'hui*, PUF, 1970), p. 64), unele sesizări contemporane ale prezenței modalității de gîndire „nici” au meritul că pot deschide ele însele interogația.

Există, de anemenea, o expresie implicită a deschiderii problemei în epistemologia *fără subiect cunoscător* a lui Karl Popper. El apreciază că în situația actuală a problemelor din filosofie „puține lucruri au atîta importanță ca realizarea distincției între cele două categorii de probleme — probleme ale producerii, pe de o parte, și probleme legate de structurile produse în sine, pe de altă parte” (Karl Popper,

Epistemologia fără subiect cunoscător în vol. *Epistemologie — Orientări contemporane*, 1974, p. 77).

Teza extrem de importantă a lui Popper este afirmația că *studiul produselor* este cu mult mai important decât studiul producerii „chiar pentru înțelegerea producerii și a metodelor ei”. Este studiul așa-numitei „lumi a treia”, singura obiectivă, după Karl Popper, lume a „teoriilor și argumentelor”, lume creată de om. Întrucît Popper insistă asupra acțiunii inverse fundamentale a „lumii a treia” (produselor) asupra lumii a doua (a subiectivității psihice a cercetătorului) și asupra lumii întâia (lumea reală a simțului comun), ne dăm seama ce importanță poate avea influența unui produs teoretic (filosofic), avînd o structură a limbajului deficitară, la nivelul *legăturii* entităților și argumentelor, asupra atitudinii filosofice de ansamblu a unui gînditor. Dînd curs exigenței lui L. Wittgenstein, după care rezultatul filosofiei nu rezidă în propozițiile filosofice ci în „clarificarea propozițiilor” (L. Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4, 112), pentru Popper, ca și pentru Bolzano sau Frege, *funcțiile superioare ale limbajului uman* sînt singurele al căror studiu poate aduce lumină pe terenul oricărei epistemologii.

Demersul lui Karl Popper este întemeiat, cîtă vreme este vorba de un *examen* al cunoașterii teoretice (științifice sau filosofice) în care se deplasează de la *realizat la realizare*, de la produs la actul producerii. Frumoasa, simpla și eficienta lui formulă :

P_1 ——— TT ——— EE ——— P_2 (Problema P_1 , teoria tentativă, eliminarea erorii, Problema P_2), ne relevă că așa-zisa „lume a treia”, aceea a problemelor, teoriilor și argumentelor, este un univers creat de om, și în continuă îmbogățire. Mai mult, critica dresată de Popper empirismului și intuiționismului ni-l revelează ca pe un modern apărător al raționalismului. La acest gînditor, *critica rațională sistematică* ne dă cheia emergenței noastre progresive în cu-

noaștere, în „self-transcendența noastră prin selecție și critică rațională” (Karl Popper, *op. cit.*, p. 86).

Deși critică poziția empiristă berkeleyană (esse = percipi), ca și poziția intuiționistă a lui Brouwer, în încercarea de a respinge legea terțiului exclus, credem că Popper se situează, el însuși cu a sa „lume a treia”, pe o poziție ambiguă în logică și epistemologie, cînd susține : „Un lucru este remarcabil asupra acestei poziții care amestecă *evidența sau demonstrația și aserțiunea de demonstrat* este că oricine o susține este obligat să respingă legea terțiului exclus. Pentru că este evident că poate să apară situația (de fapt ar fi practic situația normală) ca nici p și nici non- p să nu poată fi complet suportate, sau demonstrate, prin evidența disponibilă” (*ibidem*, p. 94).

Dacă acceptăm, cu Popper, că „lumea teoriilor, a problemelor și argumentelor” este un „subprodus al limbajului”, în sensul că ea se naște împreună cu limbajul argumentativ, nu putem nicicum lăsa de o parte importanța esențială a *funcțiilor de limbaj*, valoarea primară pe care o deține sintaxa, pentru dezvăluirea erorilor ce se pot clădi plecînd de la ea, în nivelul sematic și pragmatic al filosofării și al oricărei argumentări. Incontestabil, a crede că toate problemele filosofice ar aparține, în fond, sintaxei, este o exagerare pe care și-au reproșat-o înșiși apărătorii acestei teze : Carnap și Russell (vezi Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 47). Dar și teza care ar afirma indiferența metafizică a sintaxei ar fi la fel de limitată.

Cele mai mari șanse de adevăre le are, desigur, o opinie ca aceea a lui Petre Botezatu, care spune că ne putem aștepta „să descoperim în orice domeniu, în afară de ordinea deductivă a propozițiilor elaborate pe acel cîmp, o *ordine sui-generis comandată de relația fundamentală a regiunii* (s.n. T.G.)” (*ibidem*, p. 49). În acest sens, Brouwer avea temeiuri să statueze adevărul că nivelul *discursiv* nu este nicidecum cel al descoperirii ci al comuni-

cării lingvistice (Pe nedrept Popper critică această poziție, în *op. cit.*, p. 98).

Teoretician al „lumii a treia“, Karl Popper a ignorat ontologia periculoasă la care conduce teza sa : *omul de știință nici nu cunoaște, nici nu crede* (K. Popper, *p. cit.*, p. 108). Această poziție se și reclamă de la un gânditor, recunoscut pentru pozitivismul său, ca Henri Poincaré, după care, *ne putem îndoi fără critică, și putem critica fără a ne îndoi* (vezi H. Poincaré, *Science and hypothesis* ; cf. K. Popper, *op. cit.*, p. 108). Prin adoptarea acestei atitudini, un subiectivism rău își insinuează puterile ruinante.

Cugetătorul care, în zilele noastre, a conceput posibilitatea unei filosofii și logici detașate de principiul terțiului exclus, este Ștefan Lupașcu. Întreaga sa viziune este axată pe convingerea că gândirea filosofică și logică nu trebuie să îndepărteze contradicția, sau să-i atenueze ființa într-o sinteză pozitivă (vezi Hegel), ci să facă loc, deopotrivă, raționalității și iraționalității, într-un *dualism antagonist contradictoriu*.

Contradicția nu trebuie doar acceptată, ci trebuie organizată (Șt. Lupașcu, *L'Eperience microphysique et la pensée humaine*, 1940 ; cf. Șt. Buzărnescu, *Elemente de dialectică și teme metodologic în opera lui Șt. Lupașcu*, Teză de licență, 1976) prin integrarea dualității dintre actualizare și potențializare, dualitate ce presupune o energie, o putere, un dinamism invers, de trecere de la una la cealaltă (Șt. Lupașcu, *Qu'est-ce qu'une structure*, 1967, p. 40—58 ; cf. *ibidem*). Important este faptul că, la Lupașcu contradicția nu se rezolvă, ci se transcende, adică se urcă la un nivel *meta* al cuantumului de antagonism inițial, se câștigă în dinamism antagonist. O astfel de convingere filosofică cere ca principiul non-contradicției să fie înlocuit cu „principiul complementarității contradictorii“, singurul principiu cu adevărat universal, după Lupașcu. Logicul nu mai este tot una cu non-contradictoriul, ci i se adaugă și non identi-

cul, încît cele două tendințe fundamentale ale lumii : sint : *omogenizarea identifiantă* (tendința spre unitate, care ar corespunde raționalului) și *heterogenizarea diversificatoare* (corespunzătoare iraționalului). Dacă există legi ale raționalului și non-contradictoriului, trebuie găsite și legile diversității și non-identitului.

În viziunea lui Lupașcu, lumea are trei componente, cărora le corespund trei logici pe măsură : sistemul lumii macrofizice în care predomină omogenul, sistemul lumii vii în care predomină heterogenul și sistemul lumii microfizice în care cele două proprietăți se găsesc într-o *stare de semipotențializare și semiactualizare relativă reciprocă*.

Lupașcu a încercat să prezinte logica dinamică a contradictoriului ca pe o axiomatică al cărei postulat fundamental indică : Fiecare fenomen sau eveniment logic, și deci gândirea care gîndește, propoziția care o exprimă semnul care o simbolizează : e de exemplu, trebuie să fie totdeauna asociat în mod structural și funcțional cu un antifenomen sau antielement sau antieveniment logic și deci o judecată, o propoziție, un semn contradictoriu : non-e sau $\bar{e}$; și de o așa manieră încît $\bar{e}$ sau $\bar{e}$ nu poate niciodată decît să fie potențializat prin actualizarea lui e sau a lui $\bar{e}$, însă nu să dispară în felul lui a fi $\bar{e}$ sau a fi e, căci aceasta ar presupune ca fiecare să se poată situa într-o interdependență și deci într-o non-contradicție riguroasă. Acest postulat conține proprietatea lui e și a lui $\bar{e}$ de a se potențializa și actualiza în mod alternativ și de o așa manieră încît actualizarea unuia antrenează întotdeauna și în mod necesar potențializarea celuilalt (Șt. Lupașcu, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Herman, 1951, (cf. lucrarea lui Șt. Buzărnescu).

Postulatul fundamental al identității și non-contradicției $p \supset p$ este înlocuit cu postulatul :

$$eA \supset \bar{e}P$$

$$\bar{e}A \supset eP$$

$$eT \supset \bar{e}T$$

$$eP \supset \bar{e}A$$

$$\bar{e}P \supset eA$$

$$eT \supset \bar{e}T$$

unde indicii A, P și T ai simbolurilor e și $\bar{e}$ indică respectiv : actualizarea, potențializarea și starea *nici actuală nici potențială*.

$$T \equiv \bar{A} \bar{P}$$

a unui termen prin raport cu termenul antitetic (sau încă semiactual și semipotențial). Adică, trecînd de la starea A la starea P sau de la starea P la starea A, e sau $\bar{e}$ se găsesc în mod necesar într-o stare în care *nu este nici actual nici potențial* prin raportare la $\bar{e}$ sau e , cum s-ar zice, la jumătatea drumului între A. și P.

Importantă, în logica lui Lupașcu, este tocmai starea T, în care are sens să se vorbească despre o *non-contradicție relativă în interiorul unei contradicții ireductibile*. Aici, non-contradicția este aceea care slăbește, se potențializează iar contradicția se intensifică, se actualizează. Contradicția nu poate nici o dată să aibă loc între termenii contradicției riguros actuali, adică absoluți. În limitele logicii lui Lupașcu, adevărul și falsul devin funcții ale stării T, iar finitul este perpetuu depășit într-un *transfinit*, fără ca infinitul să poată fi atins vreodată. Însă, depășirea finitului este *necesar duală*, pe calea lui e și pe calea lui $\bar{e}$; de aceea, există un transfinit pozitiv și indentifiant și un transfinit negativ și diversificator.

În expresia dinamică a postulatului fundamental, pe calea unei polivanțe tripolare transfinite (Marc Beigbeder, *Contradiction et nouvel entendement*, 1972, (Cf. Șt. Buzărnescu), se ajunge la o triplă dialectică, pentru adevăr și falsitate : una pozitivă,

și identificantă unde predomină $eA \cdot \bar{e}P$; o dialectică negativă, inversă, sau diversificatoare în care $\bar{e}$ este acela care actualizează înaintea lui e ; și, în sfîrșit, o dialectică unde nici unul dintre dinamisme nu poate *nici* să se actualizeze *nici* să se virtualizeze mai mult, și unde predomină $e_t \cdot \bar{e}_t$ (aceasta este numită, de Lupașcu, dialectica falsului, dialectică propriu-zis contradictorie, dialectica dubitativă).

Nu putem urmări, aici, proprietățile disjuncției, conjuncției sau implicației în logica lui Lupașcu. Esențial este faptul că filosoful francez de origine română distinge trei logici relative, organic interferate : logica identității (extensivă), logica intensiunii (diversității) și logica echivocului. Pentru că logica sa se vrea o axiomatică a contradictoriului, implicația apare, la Lupașcu, ca o dezvoltare arborescentă transfinită a structurii dialectice care nu se închide prin cîteva sinteze hegeliene ci se deschide mereu, în cîte trei implicații contradicționale complexe de implicații de implicații !

După cum se poate observa, noțiunea de transfinit pe care o folosește Lupașcu (nici finit, nici infinit) este un caz eclatant de *fals infinit*, la care conduce implicația, aflată în legătură directă cu contradicția potențată. Așa-numita *ortodeducție* (suita convergentă de implicații) deschide trei lanțuri dialectice de implicație, care se dilată și se deschid în mod transfinit : 1. o actualizare progresivă a implicației pozitive și o potențializare progresivă a implicației negative ; 2. o actualizare inversă, progresivă a implicației negative și o potențializare progresivă a implicației pozitive, și 3. o *nici actualizare, nici potențializare* progresivă a celor două implicații contradictorii, într-o coexistență de tensiuni respectiv egale. Aceste orto-deducții se continuă transfinit, prin paradeducții, într-o paragenză deductivă.

Lupașcu a intuit pericolul înscrierii gîndirii pe un asemenea drum. El relevă că orto-deducția indică

drept propriu al devenirii, momentul relativului în spațiul unei orientări care se îndreaptă către ceea ce, la limită, este *o moarte a logicului*, adică a principiului chiar al antagonismului sau *principiul existenței*.

Dialectica orto-deductiei sintezelor în echilibru, a sintezelor contradicționale sau a-simetrice, precum și paradiialecticilor deducțiilor a-polare au fost net opuse, de Lupașcu, dialecticii de factură hegeliană. El a inclus, în cadrul acestora, majora problemă filosofică a *timpului* care, în viziunea sa, nu poate să fie *nici finit nici infinit*, timpul fiind numai transfinit. Pe aceeași schemă triadică, timpul se revelează a fi: timp pozitiv (al identificării și actualizărilor identificante), timp negativ (al heterogenizării, al actualizărilor diferențiatore) și *timp contradictorial* (al devenirii progresiv contradictorii). Temporalitatea este discontinuă pentru că este statistică. Există orto-temporalități care își adaugă paratemporalități ș.a.m.d.

Dar temporalitatea și spațialitatea sînt în mod existențial solidare. Ca urmare, fenomenele nu se derulează în spațiu, ci derulează *un* spațiu. Obiectele localizează, creează localizările. Lupașcu privește, ca peste tot în opera sa, logicul ca ontic și reciproc, onticul ca logic, astfel că spațio-temporalitatea este o dialectică în care simultaneitatea și succesiunea sînt într-un raport de complementaritate contradicțorie și chiar conversiune. Cu toate acestea, simultaneitatea este întotdeauna o conjuncție contradicțională iar succesiunea este o disjuncție contradicțională.

Făcînd distincția între un spațiu identificant (pozitiv), un spațiu heterogenizant (negativ) și un spațiu contradictorial (spațiul T sau spațiul cuantic), Lupașcu îl precizează, pe acesta din urmă, ca spațiul unde identitatea și heterogenitatea nu sînt *nici* actuale *nici* potențiale, unde contradicția este mai puternică

și non-contradicția mai slabă. Spațiul cuantic este edificat de ortodeductia cuantică, drept un spațiu simetric, al echilibrării simetrice, al dinamismelor antagoniste, unde energia identifiantă și energia heterogenizatoare se inhibă în mod reciproc, în conjuncția contradicțorie *din ce în ce* mai amplă.

Această vocație filosofică a transfinitei, adică, aici, a falsului infinit (generator de paradoxe) s-a „autofundamentat” pe *metoda dualismului antagonist contradictoriu* și pe *principiul finitului și infinitului exclus*. Lupașcu este unul dintre puținii filosofi contemporani, la care metafizice este dublată de o logică sau reciproc, care au făcut loc atît de larg uzitării deliberate a functorului logic „nici”. Filosofia sa, o adevărată cununie a logicii functorilor cu metafizica, nu a teoretizat însă prestața contemporană, obsesia semnificativă a functorului *nici* în concepțiile fenomenologice sau existențialiste. Opera sa, desigur, nu este aceea a unui istoric al filosofiei.

3. Argumente critice

O întrebare stăruie cu obstinație: Ce simptomatologie poate eleva această *multiplă prezență* a lui „nici”? Recapitulînd, am putea înșirui treptele unei dezvăluiri: 1. o logică îl folosește plenar iar simbolismul formal ajunge la o unificare pe care o întîlnim la alte feluri de „legături logice”; 2. cîțiva filosofi și expistemologi — îi sesizează apariția în critica literară sau în filosofie, îi devin ei înșiși în mare măsură tributari, dar se opresc la un prag constatativ care îmbie la o necesară depășire; 3. un logician filosof creează chiar o logică a dualismului antagonist contradictoriu care este centrată pe principiul finitului și infinitului exclus; 4. o opțiune covîrșitor direcționată către depășirea dualismelor și a dialecticii (marxiste) ia chipurile fenomenologiilor și ale filosofiilor existențialiste, în zilele noastre.

Problema vizează, desigur, mai departe decât spre găsierea unui rost al unei frecvențe analogice în câteva logici sau filosofii particulare. Ea se deschide către structurile unui *spațiu cultural* care se ordonează, vrînd-nevrînd, în cercul din centrul căruia filosofia, conflictual închinată de valorile ei, răsfrînge imperatiivele, chemările de a-i dezvălui stilurile în matca unui limbaj. Întru acestea, *criteriul functorial*, stabilirea *legăturilor de bază* este atît de organică, încît numai ea poate accede către urcușul de la *expresie* la *fond*, de la sintaxă la semantică, de la așezare și stil la sens.

Pe această cale se va putea lumina locul de unde *ceea ce leagă* filosofii se întoarce, în ecou de relevare simptomatîcă spre ceea ce *leagă* în discursul nestrînit al conștiinței comune, dar și către ceea ce *leagă* în formalismele logice, în indiferența lor semantică. Împotriva lui Al. Kojève care credea că realitatea istorico-filosofică se arată ca „prea săracă pentru a putea umple toate cazurile acestei Scheme *apriori* (a cele date de Hegel, n.n.)“ (vezi T. GhidEANU, *Curentul fenomenologic în filosofia franceză contemporană* (teză de doctorat), 1972, p. VIII-IX), vom spune că, în fapt, „sărăcia“ este a schemei, dar înțelegea ca posibilitate a *legăturii* entităților filosofice.

Dar, filosofia nu-și poate lega altfel „problemele“ decât *tetralemic*, adică prin „sau“, „și“, „nici“. Tetralema, legătura în patru chipuri, este o structură în posibilitățile reale ale istoricului filosofic; ea este, într-un sens, absolută, și capătă doar o colorare istorică de un fel sau altul. Spre a vorbi mai clar, trebuie înțeles că ea este *identificabilă* și comportă o simptomatologie filosofică; ea nu este *paradigmatică* și nu presupune un ciclu necesar, evolutiv, de la „sau“ la „și“, și de aici la „nici“. De aceea, s-a și acceptat, în baza răspunsului dat la problema fundamentală, că avem de-a face, întotdeauna, cu mo-

nismul (materialist sau idealist) chiar dacă el poate lua uneori forma dualismului sau pluralismului.

Această realitate legică a istoriei filosofiei ne deschide către *ontologia implicită a functorilor*, bază pentru un nivel teoretic mai profund, pe care îl cere istoria filosofiei. Despre demnitatea ontologică a functorilor logici „sau“, „și“, „nici“, se poate susține că primatul îl deține, în fața rațiunii ordonatoare a omului, distincția calitativă, individuația, disjuncția („sau“). Dacă rațiunea umană nu ar avea vis-à-vis, de ea, o ordine (Logos) mai amplă, anterioară și exterioară ei, aceea a lumii materiale de conexiuni între lucruri distincte și fenomene, ea însăși *nu ar fi posibilă*.

Sub raport ontic-ontologic, la fel de originară ca și disjuncția este conjuncția („și“), deși, din punct de vedere gnoseologic, în ordinea descoperită de către rațiunea umană, ea este secundă. Ordinea conjuncției ontic-ontologice, este însă superioară ordinii disjuncției ontic-ontologice, fapt confirmat de ivirea spontan dialectică a legilor în știință, și a metodei dialectice în filosofie.

Situația ontico-ontologică a lui „nici“ este însă radicală alta. Sub raport ontic, propriu-zis, „nici“ nu are ființă decât în „falsul“ heșiodic al ipotezei *haosului* ca origine a lumii (fals, deoarece, astfel de ipoteze creează un *hiatus în temei*, între haos și cosmos — la orice nivel — fiind principial imposibilă o coerență genetică sau de fond). Demnitatea ontologică a acestui functor logic este esențialitate secundă. Ea ține numai de sfera legităților intelective, de exigențele și posibilitățile de „joc“ și „libertate“ ale rațiunii și imaginației. Căci „nici“ este precum un soi de „nemulțumire“ congenitală a gândirii, în fața realității sufocante a disjuncției și conjuncției. „Nici“ nu are *ființă* decât legat de disjuncție și conjuncție, ca o pretenție de instituire a unei alte ordini, „nici“ nu este decât al conștiinței — al unei *anumite conștiințe*. El poate exprima o stare de spirit epocală,

dacă ia chipul unei filosofii preponderente. Nu în-
timplător se optează uneori, în filosofie, pentru
această *inoptiune logică*.

„Nici“ este revendicativ de o nouă ordine, de o
nouă scară a valorilor. Dar, el nu este o negație și
nu are nici calitățile acesteia. El se vrea un „dincolo“
(sau un „dintoace“), un „meta“ al oricărei distincții,
o neîncheiere indefinită (fals infinit). „Nici“ poate
să apară ca o tentație a conștiinței umane de a-și
epuiza posibilitățile. Dar gândirea nu se epuizează în
folosirea mijloacelor, procedeele și *legăturilor* ei.
Dimpotrivă, ea se subtilizează, epuizând istoric po-
sibilitățile de paradox și de eșec temporar, căutân-
du-și lumina ordinii și a cuvântului, și nu calea
„falsului infinit“ (regresiv sau progresiv) sau întu-
nericul tăcerii.

În logica immanentă istoriei filosofiei, opțiunea unei
concepții pentru un functor, pentru o „legătură“ lo-
gică, așa cum de pildă este opțiunea pentru „nici“
în filosofia fenomenologică, dă mijloacele ferme de
interpretare a temeiurilor metodei filosofice folosite,
și a dezvoltărilor acesteia la nivel ontologic, episte-
mologic, axiologic etc. În alți termeni, *criteriul func-
torial* devine un criteriu complementar de judecare,
pe lângă acela al problemei fundamentale, el putând
permite accesul cognitiv de la *stilul* la *sensul* unei
filosofii. Problema este dacă „nici“ poate însemna
reflectarea unei „lumi“ sau, mai curînd, reflectarea
unei atitudini umane, generate de o anumită lume
istorică. În unul din sensurile sale, „nici“ apare ca
semnul unei atitudini sociale de ruptură, de sfîrșiere,
de tragism, *semnul unei derive a acțiunii și gândirii
umane*, într-o societate particulară.

„Nici“ este o *legătură* logică ce nu se poate auto-
mentîne. El trimite la o re-afirmare, la o revenire
către distincție, la o transcendere a sa către pozitiv,
și nu către suspendare neutrală. Se poate afirma că
o structură, o *legitate a lui „nici“* — așa cum pro-
bează istoria — este imposibilitatea de a rămîne la

„pozitivul suspendării (epoché)“, la perspectiva po-
tențat deschisă a „interogației“. Această condiție de
imposibilitate face expres impasul filosofiilor struc-
turate sau întemeiate pe functorul „nici“, face evi-
dentă ambiguitatea lor logică și istorică.

Concretizînd cu fenomenologia, se poate vedea
că o trăsătură caracteristică a modului de a gîndi
întemeiat pe functorul „nici“ este *inversarea*, tran-
sportul lui „nici“ din gnoseologie în ontologie, adică
de la gîndire la ființă. Aceasta explică stilul propriu
al filosofiei fenomenologice, în care, „și“, „sau“ etc.
devin elemente numai ale gîndirii — deci sînt apre-
ciate ca nereale, artificiale — în vreme ce „nici“
este existențial, adică primordial, originar și original.

Înlocuirea relației cognitive dintre subiect și
obiect cu o *relație de ființă* (intenționalitatea, *con-
știința este conștiință de ceva*) reprezintă propriul
filosofiilor fenomenologice. Alte caractere care de-
finesc specificul acestei filosofii structurate pe func-
torul „nici“ sînt: a. intenționalitatea și reducția
fenomenologică dețin fundamental structura func-
torială „nici“; b. „nihilismul“ fenomenologic (neutra-
lism filosofic de intenție, și nu real) reprezintă „ul-
tima“ posibilitate filosofică, deoarece el s-a impus
ca anulare a disjuncției (a sumei valorilor stabilite,
constituite). Aici, trebuie arătat că planul filosofic
al folosirii functorilor este mult mai limitat, decît
planul pur logic; c. „nici“ nu introduce o altă enti-
tate, la entitățile fundamentale ale filosofiei (de ex.
materie-conștiință), ci caută să afirme primordialita-
tea ontologică a unei „relații“ (nici una, nici alta);
d. „relație“ de ființă (de ex. *trăitul* în fenomenologie),
„nici face ca relatele să nu aibă ființă și valabilitate
prin ele însele (suspendă chestiunea independenței
reale); e. această structură favorizează o filosofie
ambiguă pe toate planurile: ontologic, gnoseologic,
etic, estetic etc.; f. adesea, ambiguitatea, spre deo-
sebiră de contradicția reală, este sau contingentă și
haos, sau absurd, excludere a termenilor ca unică

legătură (Albert Camus); g. fenomenologia trădează un romantism târziu și naiv, al unei credințe într-o „libertate“ a filosofiei, lipsită de premise. Acesta este unul dintre dogmatismele esențiale ale filosofiei laice burgheze din secolul nostru.

Să materializăm această caracterizare în substanța filosofiilor fenomenologice. Edmund Husserl își centra concepția pe gândul „revoluționar“ al intenționalității: *conștiința este conștiință de ceva*. În ultimă analiză, acesta este domeniul „neutru“, *fluxul trăitului* care nu este *nici* realitate fizică, *nici* psihică, *nici* substanță spirituală, iar *ceva-ul* conștiinței nu este *nici* construit de conștiință, nu este *nici* într-o conștiință receptacul și nu este *nici* în-sine. De asemenea, pentru Husserl, celebra „punere între paranteze“, reducția fenomenologică, nu este *nici* îndoială, ci „neutralizare“ a lumii. Conversiunea radicală, despre care a vorbit Husserl, și după care, ca intenționalitate, conștiința se extinde la ființa în întregime, s-a dorit a fi „nici idealism, nici materialism“. Întreaga creație husserliană, axată pe ideea fundamentală a intenționalității, reprezintă tentația filosofică de a depăși disjunția, *binaritatea organică* a filosoficului.

Reacție de ocolire a opțiunii față de valorile tradiției filosofice, fenomenologia a proliferat în chipurile cele mai diverse. Astfel, Martin Heidegger, depășind dimensiunea transcendentalismului intenționalității, pornește de la *tonalitatea afectivă* care pune omul (*Dasein*) în fața neantului: angoasa funciară. Ea este o imposibilitate de a primi o determinare oarecare. În angoasă, ne afundăm „într-un fel de indiferență“, nimic nu rămâne ca sprijin, „plutim în suspensie“. Neantul este *nici* obiect, *nici* existent, *nici* „pentru sine“, *nici* alături de existent. El este condiția ce face posibilă revelarea existentului pentru realitatea umană. Heidegger a încercat să depășească Logica, în particular negația logică, într-o *instanță*

mai originară, aflată „dincolo“ de logică (M. Heidegger, *Ce este metafizica?*, trad. H. Corbin) dar comprehensibilă printr-o „tonalitate afectivă“. Această „depășire a logicii“ ține, și ea, de o filosofie „ultimă“, filosofia structurată pe functorul „nici“. Ajuns la paradoxul *zicerei absolutei tăceri* Heidegger a scris: „Filosofia nu se decide *nici* pentru *nici* contra... Ea rămâne în indiferență“ (vezi T. Ghiddeanu, *lucr. cit.* p. XV).

Reflectind asupra acestui *semn* al conștiinței sfișiate a intelectualului burghez din secolul nostru, Maurice Merleau-Ponty — unul dintre cei mai reprezentativi gânditori ai „nici“-ului fenomenologic în filosofia franceză — consemna cu luciditate: „Această filosofie este expresia unei lumi dislocate. Aceasta reprezintă desigur adevărul ei“ (M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreurs*, p. 205).

O colorare expresă a prezenței opțiunii „nici“ poate fi făcută apelând la fenomenologii francezi care, în acest sens, aproape că au epuizat folosirea acestui functor, de la ontologie și epistemologie și pînă la axiologie, etică și estetică. Astfel, un fenomenolog al temporalității ca Gaston Berger va suspenda atât ateismul existențialist al temporalității absolute, cât și dogmatismul mistic al transcendenței eterne absolute. El va vorbi despre „mitul timpului“, construcție a omului. Timpul, pentru Gaston Berger, nu este *nici* o lege a reprezentării, *nici* o categorie ce s-ar impune conștiinței noastre transcendente, *nici* un cadru obiectiv independent de conștiință. Timpul este o *irealitate*, miraj, mit creat de revolta omului împotriva morții și, totodată, de voința practică de putere (G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, 1964).

Un filosof al acțiunii, cum este Raymond Polin, construiește o adevărată axiologie pe structura „nici“. De factură sartriană, ca metodologie și tematică, Polin prescrie șansele unei libertăți umane aflate în

indeterminare și nesiguranță. Pentru o astfel de axiologie, valoarea nu este *nici* obiectivă, *nici* subiectivă, ea nu există *nici* ca dată, *nici* ca fiind cunoscută. Valoarea există, pentru Polin numai în măsura în care evaluăm în acțiune și creație. Raymond Polin cultivă, deschis, un „indeterminism total“ și un „pluralism indefinit al ierarhiilor axiologice“, căutând să depășească, deopotrivă, realismul axiologic și scepticismul axiologic. El propune un „irealism valoric“ întemeiat pe atitudinea „cinică“. În perspectiva acestuia, creația ca operă a „cinicului“, aflat „dincolo de orice grijă etică față de coerența cu binele și răul“ (R. Polin, *La Création des Valeurs*, 1944), este o permanentă temporalizare, transcendere, depășire care se vrea detașată și de operă și de normă!

Filosofia abstrudului și a revoltei, pe care ne-a lăsat-o Albert Camus, evoluează sub specia aceleiași opțiuni „nici“. Absurdul reprezintă „divorțul“ radical dintre om și lumea sa. El nu este *nici* omul, *nici*, lumea, ci raportul de incompatibilitate al acestora, ca singură legătură reală. Absurditatea vieții umane suspendă, simultan, atât speranța cât și sinuciderea.

La rîndul ei, opera lui Mikel Dufrenne, acest mare estetician al secolului nostru, se vrea fundată în acest punct al „echilibrului metastabil“ dintre om și lume. Poezia, ca și mitul, descinde dintr-o „minunată stare de confuzie“ care este „dincoace“ de distincția interiorității și exteriorității, exprimînd „conaturalitatea“ omului și a cosmosului. Punînd chestiunea metafizică a unui Fond (și nu a unui fundament), a unui Dincolo, a unei Puteri — pe care M. Dufrenne o echivalează *Naturei naturans* — filosoful precizează că aceasta nu este *nici* o esență în spatele existenței, *nici* un principiu sau cauză primă, *nici* sensul aflat în spatele non-sensului etc., ci este vorba despre „ființa în ființare“. (M. Dufrenne, *Poeticul*).

Din aceeași amplă familie a filosofilor *niniști*, filosofilor tributari functorului „nici“, aflăm și pe

Teilhard de Chardin, Paul Ricoeur, J.-P. Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty ș.a. Astfel, în interesul purtat voinței umane și involuntarului, etica personalistă a lui Paul Ricoeur se axează pe poziția „intermediară“ a omului, pe „fragilitatea“ și non-coincidența omului cu sine, pe „disproporția“ și pe „pateticul mizeriei“, într-o așa-zisă „non-dialectică a voluntarului și involuntarului“ (Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*).

Sartre a ajuns la un „monism al fenomenului“, inamic tuturor dualismelor, pentru care, fenomenul, nu este *nici* interior, *nici* exterior, singurul „absolut indicativ de sine însuși“. Filosofia lui Sartre axată pe facticitate, temporalitate și neant, eșuează într-o me-ontologie (teorie a non-existenței) și într-o antropologie individualistă (J. P. Sartre, *L'Être et le Néant și Critique de la raison dialectique*).

Simone de Beauvoir și Maurice Merleau-Ponty, aparent aflați pe poziții deosebite, dezvoltă pe aceeași structură „nici“, prima, o „morală a ambiguității“ (Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*), cel de al doilea, o „filosofie a ambiguității“, filosofie care își caută temeiurile într-o instanță aflată „dincoace de *da* și de *nu*“ (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, Signes, Sens et non-sens, Le Visible et l'Invisible* etc.).

O întrebare legitimă se ridică asupra temeiurilor logice și sociale care au condus la această unitate în diversitate, la această invarianță în indistinție. Desigur, a răspunde că singură metoda fenomenologică — acest idealism orizontal, fără adîncime metafizică — ar fi de vină, este de departe prea puțin. Opțiunea pentru „nici“ are profunde rădăcini istorico-sociale. Toate aceste filosofii exprimă o nemulțumire și o inadecvare față de realitatea burgheză a demnității umane frustrate, față de realitatea morală și spirituală de perspectivă istorică.

Studiul nostru tinde către relevarea incapacităților funciar filosofice ale unei *legături* ca aceea pe care o efectuează „nici“ : în ontologie, epistemologie, axiologie, etică și estetică. Intuind cu profunzime astfel de posibilități, Goethe reflecta : „Natura amuțește la tortură ; răspunsul ei fidel la orice întrebare onestă este și rămîne : Da ! Da ! Nu ! Nu ! restul e de rău“ (J. W. Goethe, *Maxime și reflecții*, Ed. Univers, 1972).

Întrebarea *ce efect spiritual poate avea diferita legătură a valorilor și conceptelor de bază dintr-o filosofie ?* rămîne fără răspuns cîtă vreme nu se asumă genul de binaritate specifică pe care îl deține nivelul teoretic al filosofării. Căci dacă, în logică, unificarea printr-un functor (de ex. prin „nici“) poate exprima un progres al cunoașterii, o stăpînire mai deplină a mijloacelor, barînd calea unei derivate simbolistice a formalismelor, calea proliferării indefinite a logicilor, în filosofie și pentru filosofie, tentativa depășirii conjuncției și disjuncției, a logicii cu valori distincte, conduce la un rezultat cu totul opus. Într-un sens, se poate afirma că filosofia ține de originalitatea limbii, ca și mitul sau poezia. Elementele sintaxei filosofiei sînt, pentru acest motiv, de o co-vîrșitoare importanță.

Depășirea prin „nici“ a filosofiilor tradiționale, axate pe opoziția reală dintre materie și conștiință, are drept consecințe directe :

1. proliferarea orizontală indefinită (adică în fals infinit) a construcțiilor filosofice (pentru că, în acest caz, se poate filozofa cu orice) ;
2. valorile și sensurile își pierd consistența ontologică ;
3. lipsa premiselor pentru o gnoseologie autentică, deoarece cercul solipsist al intersubiectivității sau praxisului exclusiv, nu poate da temei unei cunoașteri reale ;
4. divorțul cu ipoteza ontologică a științelor naturii, care este ipoteza „simțului comun“, a credinței naive în realitatea lucrurilor ;
5. incertitudinea ca proiect al

socialului (vezi Polin, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty) ;

6. indecizia ca proprietate fundamentală a actului individual ;
7. indiferența ca generalitate (neputincioasă) a „unității“ umanității ;
8. egalizarea idealurilor și valorilor, absența ierarhiei creatoare etc., etc.

Toate aceste consecințe, implicații ale structurilor „nici“ într-o filosofie, probează existența unei adevărate legități a diasporei filosofice sau, mai corect spus, a *legii creșterii entropiei filosofice*. Dacă filosofiile tradiționale (între care filosofii fenomenologi și existențialiști trec și marxismul) structurate pe functorii „sau“ (de ex. cele tributare metodei metafizice de gîndire) și „și“ (cele dialectice) nu puteau prolifera indefinit, deoarece, acești functori mențin valorile binare, filosofiile fenomenologice din vremea noastră, structurate pe „circularitatea indiferență“ a functorului „nici“, sînt practic inepuizabile, pot varia infinit (în sensul „infinitului fals“, pas cu pas), ceea ce nu reprezintă nicidecum un progres al cunoașterii filosofice. Trebuie spus că dacă functorii „sau“, „și“ nu sînt indiferenți la valorile conexate iar „negația“ este relativă, adversativă — exprimînd organic binaritatea — „nici“ este *functorul indiferent* în chip absolut, el nu mai este propriu-zis un functor binar, ci un functor plural indefinit, în sensul că poate lega oricît, pe schema unui „fals infinit“.

În filosofie, prima consecință a folosirii acestui functor este *structura lui generativ entropică*, determinantă de Haos și Multiplu, ceea ce îl face să fie de o sărăcie lucie, pentru cunoaștere. Generalul la care conduce „nici“ este prin excelență abstract el nu poate accede către generalul concret, singurul care are sens în cunoașterea filosofică și științifică. Filosofiile care rămîn tributare acestui rezultat suspendat, echivalent eșecului, sînt tocmai cele care au exclus determinismul, succesivitatea istorică genera-

toare, coerența de raționalitate dintre natură și praxisul uman dintre Logos și Ethos, dintre legitate și libertate. Pentru că aceste filosofii se închid într-o așa-zisă *imanență fără interioritate* (intersubiectivitatea, praxisul exacerbat), care vrea să întemeieze orice transcendență, sens, valoare sau emergență, numai prin structurile umanului, în chip deliberat sau spontan ele aleg drept premisă logică a fundamentului lor, refuzul distincției : „nici una, nici alta“.

Introducând un adevărat *hiatus în temei* (deoarece nu acceptă devenirea istorică de la natură la societate, de la raționalitate logică la logică umană), antropologismul lor exclusivist se face un monism al haosului, indistinției și tăcerii (vezi filosofii lui Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir), un monism al entropiei gândului filosofic. Într-un sens, orice monism filosofic desfășurat pe structura „nici“, este un monism entropic ce ține de sfera mulțimilor vagi (fuzzy) (vezi Gr. C. Moisil, *Lecții despre logica raționamentului nuanțat*, 1975, p. 139—140. Pentru o negație simetrică nu mai sînt valabile nici principiul contradicției, nici principiul terțului exclus) și de proprietățile acestora.

Refuzul binarității esențiale a filosofiei, în concepțiile fenomenologice de azi, prin sufocanta frecventare a structurii „nici“ se răzbună, căci binaritatea reappare, dar numai ca ambiguitate, echivocitate și absurd. Iată cum, pornind de la problema raportului de la *problema modului legăturii* în filosofie, opțiunea pentru un functor în concepțiile filosofice nemarxiste din timpul nostru, permite studiului istoriei filosofiei să detecteze și să judece ceea ce s-ar putea numi *paradigma unei situații de criză* în filosofia burheză a secolului al XX-lea.

1980

IV. VALORI ISTORICE ALE FILOSOFIEI

KANT ȘI RAȚIONALITATEA UNEI PĂCI ETERNE

Proiectul filosofic al unei împăcări definitive a omului cu sine însuși, în ființa sa istorică și socială a frecventat adesea cîmpurile reflecției celei mai înalte, dar nicăieri această nostalgie tandră a umanismului viu nu și-a formulat temeiuri atît de profunde ca în opera lui Immanuel Kant.

Odată cu filosoful de la Königsberg, nostalgia dezbracă pinza incertă a visului și ia chipul peren al necesității umane rațional morale. Cel care a nutrit credința dezvăluită că omul nu trebuie să fie nici odată semenului său mijloc, ci numai scop, cel care suporta tendința sublimă a suspendării hăului istoric dintre ceea ce este (*Sein*) și ceea ce trebuie să fie (*Sollen*), a fost socotit adesea, din prea multă știință istorico-filosofică, un rigorist, un formalist, un utopic ascet și un profet al duplicității sarbede.

Înțelepciunea lui Kant este înțelepciunea lui *trebuie*, înțelepciunea imperativului, a datoriei și a exigenței. În acest loc ea întilnește, peste vreme conceptul umanismului marxist al ființei generice, al omului total care se împlinește prin toate forțele sale esențiale. Este formularea principială a modelului uman care cheamă legic și conștient umanitatea la sine însăși. Imperativul este exigența care ordonează ierarhic, valoric umanitatea omului. Marea etică a lui Kant și a lumii este marea lecție de omenie a Istoriei. Poartă-te cu celălalt în așa fel încît

acestei conduite să nu i se poată reproșa nimic, și ea să poată constitui modelul unei legislații umane universale ! Iată o adâncă dialectică edificând posibilitatea și demnitatea universalului pe relația vie, de suferință și speranță, singura morală cu adevărat, legătura cu celălalt, cu semenul nostru.

Aspirația larg umanistă a unei păci eterne, definitive, este organică viziunii kantiene, crescută din ceea ce este peren în om, ieșit de sub concepția fluidității temporale — adevăratul transcendent. Este validitatea universal-necesară a năzuinței acestei ființe muritoare și umilite, dar singura liberă — omul —, care își proiectează viitorul ca pe o valoare superioară în raport cu prezentul, ca pe un liman al ordinii înalte, al moralității, al liniștii creatoare și al omeniei.

Kant venea să contureze tema păcii eterne (1794), în prelungirea unei tradiții vizionare care îl înscrisa pe Abatele Charles Irenée la St. Pierre (*Projet de paix perpétuelle entre les potentas de l'Europe*, 1713), pe J. J. Rousseau, pe Filantropiști, pe Herder (*Scrisori pentru propășirea umanității*). Totuși nimeni n-a conceput această speranță cu atîta ardoare și profunzime ca Immanuel Kant. După cum scria Kuno Fischer, Kant o înfățișează „în legătura unui sistem adînc cugetat, fără nici o exaltare, fără filantropie duioasă, ambele deopotrivă străine filosofiei și caracterului lui Kant“.

Ceea ce obsedează conștiința omului și a popoarelor este indubitabil, viitorul. Viitorul rămîne pentru totdeauna ideea cea mai străină de parțialitate, de alienare și de neîmplinire. Despre ipostaza istorică instaurată a unei păci eterne în lumea umană, Kant credea cu tărie că nu înseamnă o simplă idee deșartă, ci „o problemă care se rezolvă treptat (căci epocile — sublinia el — în care asemenea progrese se realizează, putem spera că vor deveni din ce în ce mai scurte) și se apropie mereu și tot mai mult de ținta ei“. Apropierea „celui mai mare bun

politic“, cum îl numea Kant, a păcii eterne, va fi posibilă numai „printr-o reformă treptată după principii statornice“.

S-ar părea că istoria timpului nostru să conceapă încă ideea unei păci definitive ca pe „un vis frumos“, dar dincolo de inevitabilele ciocniri pe care le presupune dialectica istorică a prezentului, ideea kantiană a unei păci eterne ne apare ca vitală din perspectiva unei filosofii care, ca materialismul dialectic și istoric, face din viitor o valoare posibilă, încă din premisele reale ale prezentului. Important este faptul că din simplă speranță, care poate fi și deșartă, Kant a înscris posibilitatea păcii eterne ca pe o determinare necesară a ceea ce este legic și rațional în omul însuși. El nu intră deloc în conflict cu aspirațiile revoluționare ale secolului nostru, căci modelul istoriei, singurul compatibil, rămîne pe mai departe realizarea omului uman.

Proiectul kantian al păcii eterne este un demers teoretic, el vizează, mai ales, eșafodajul strict al unei întemeieri raționale, decît empirismul, neignorat nici el, al fiecărui timp istoric. În antiteza, dar și în complementaritatea dintre peren uman (adică transcendent) și trecător, perisabil uman (adică empiric), filosoful universalității și al necesității a ales planul dintîi, acela al demnității unice a omului în univers.

Proiectul teoretic al păcii eterne descinde, prin formularea prohibitivă a articolelor preliminare, din exigențe a căror valoare de contemporaneitate este evidentă : a. „Nici o încheiere de pace nu poate fi considerată ca atare, dacă s-a făcut cu rezerva ascunsă a materiei pentru un viitor război“ ; b. „Nici un stat de sine stătător — mic sau mare, nu contează lucrul acesta — nu trebuie să poată fi dobîndit de către un alt stat ca prin moștenire, schimb, cumpărare sau dăruire“ ; c. „Armatele permanente (miles perpetuus) trebuie să fie desființate cu timpul, cu

desăvîrșire“; d. Nu trebuie să se contracteze nici o datorie de stat cu referire la cererile din afară ale statelor; e. Nici un stat nu trebuie să se amestece cu sila în constituția și guvernarea unui alt stat. f. Nici un stat nu trebuie să-și permită, în războiul cu un altul, ostilități care nu ar putea decît să facă imposibilă încrederea reciprocă în pacea viitoare, cum ar fi: tocmirea de asasini (*percussores*), otrăvitori (*venefici*), înfrîngerea capitulării, instigarea la trădare (*perduellio*), în statul împotriva căruia se poartă războiul. Kant incrimina posibilitatea războiului de a se transforma într-un război de exterminare pe care doar starea naturală, și nicidecum dreptul, l-ar putea justifica.

Între state, observa cu justete Imm. Kant, nu se poate închipui nici un război de pedepsire, deoarece între ele nu există un raport de la superior la inferior, ca în ierarhia internă a unui stat.

În aceste articole preliminare, Kant apără *Sollen*-ul, imperativul, dreptul, pe „trebuie“, fără a ignora mîrșăvia presantă a lui *Sein*, a ceea ce se întîmplă concret în ființa Istoriei. El sublinia cu regret distanța existentă între noblețea exigenței, a principiilor și împlinirea mult amînată a restituirii libertăților.

Latura prohibitivă a lui *trebuie* este desăvîrșită în lucrarea *Spre pacea eternă*, cu pozitivul imperativului cuprins în așa numitele „articole definitive“ pentru pacea eternă dintre state. Împărtășind ideea, fecundă sub raport istoric, a unui contract primordial pe care trebuie să se întemeieze legislația dreptă a unui popor, Kant era convins că *starea de pace trebuie să fie creată*, că ea nu se identifică lipsei de amenințare dintre state. Între realizarea acestui deziderat, „articolele definitive“ conturează pregnant premisele indispensabile pozitive ale edificării stării de pace: a. Constituția cetățenească în fiecare stat — afirma Kant — trebuie să fie republicană,

ceea ce înseamnă că ea trebuie să fie întemeiată după principiile libertății membrilor societății (ca oameni), după principiile atîrnării tuturor de o singură legislație comună (ca supuși) și după legea egalității între aceștia (ca cetățeni); b. Dreptul popoarelor (gîinilor) trebuie să fie întemeiat pe un federalism de state libere, adică pe o uniune de popoare, care nu trebuie să fie un stat de popoare, ceea ce ar însemna o contradicție.

Kant închipuia această Uniune ca pe o uniune a păcii care se deosebește de orice tratat de pace prin aceea că pune capăt, nu unui război, ci tuturor războaielor. Această uniune nu urmărește nici o dobîndire a unei puteri a statului, ci numai menținerea și asigurarea libertății unui stat pentru el însuși și în același timp pentru celelalte state; c. O altă exigență definitivă spune că: „Dreptul internațional trebuie să fie limitat la condiții de ospitalitate generală“. Pe o astfel de cale este posibilă realizarea unei constituții internaționale. Ideea unui drept internațional scria Imm. Kant, „nu este un fel de închipuire fantastică și exaltată a dreptului, ci o întregire necesară a codului nescris, precum și a dreptului de stat ca drept al gîinilor, spre dreptul public al omului în genere și astfel spre pacea eternă“ (p. 40, trad. I. Gorun).

Kant argumentează posibilitatea păcii eterne, viitoare, pe o contradicție dialectică prin care natura însăși garantează posibilitatea armonizării vieții indivizilor și celei a popoarelor, prin înseși ciocnirile egoiste și prin războaiele care s-au consumat în istorie. Dar, natura urmărind ea însăși un scop moral — crede Kant — vine în atingere cu ceea ce omul ar trebui să facă după legile libertății sale. Natura prin înseși legile sale face ca egoismele reciproc distrugătoare să se anihileze, omul devenind prin aceasta, dacă nu un om moralmente bun, cel puțin un bun cetățean. Reținerea reciprocă are un același re-

zultat. Natura vrea — conchide Kant — ca dreptul să ajungă în cele din urmă la puterea supremă.

Pe planul relațiilor între popoare, Kant prefera starea de război, contopirii statelor de către și *prin*-tr-o putere supraordonată, înțeleasă ca monarhie universală, în care legile și-ar pierde orice tărie iar un despotism fără suflet ar degenera, pînă la urmă, într-o anarhie.

Or, dezvoltarea culturii și neconținută apropiere dintre oameni vor duce la un mai mare acord între principii, ceea ce va conduce spre consimțirea la o pace realizată, nu prin slăbirea forțelor, ci prin „echilibrul lor în cea mai vie emulație a lor“ (p. 49, trad. I. Gorun).

Kant face o distincție valoroasă din punctul de vedere al unei filosofii care pune accentul pe acțiunea umană, conform căreia, sub raport teoretic, faptul că natura garantează prin „mecanism“ (determinism) pacea eternă, nu este suficient pentru a profetiza viitorul, dar, pe plan practic, ea impune datoria de a ținti spre acest scop.

Un „articol tainic“ al lucrării vine să formuleze adevărul că : „Maximele filosofilor despre condițiile păcii publice trebuie să fie consultate de către statele pregătite pentru război“ (*ibidem*, p. 51), căci chiar dacă filosofia a apărut adesea ca o slujnică, nu s-a știut prea bine niciodată „dacă această slujnică poartă făclia înaintea doamnei sale sau dacă îi poartă în urmă trena rochiei“ (*ibidem*, p. 52).

Cu privire la pacea eternă însă, apare o contradicție flagrantă, în optica lui Kant, aceea dintre morală și politică. Este contradicția dintre ceea ce e generat de natură, de putere, și ceea ce pretinde legea universală a datoriei, după exigența rațiunii și a dreptului prin legile libertății.

Kant acuză acea subordonare a principiilor față de scopuri, act care ar zădărnici orice intenție de a face să concorde politica și morala. Apare dilema

acțiunii : să se pornească de la principiul material al rațiunii practice, adică de la scop, ca obiect al bunului plac, sau de la principiul formal, adică stabilit numai pe libertate, conform căruia să acționezi în așa fel încît maxima voinței tale să poată fi oriînd maxima unei legislații universale ?

În această disjuncție, discutată și discutabilă sub unghiul istoriei, Kant a ales principiul de drept, al necesității necondiționate. Doar din aceasta putea reieși, în viziunea autorului *Metafizicii moravurilor*, realitatea păcii eterne ca stare descinzînd din recunoașterea Datoriei.

Primatul noțiunii pure a datoriei de drept, în raport de opoziție cu scopurile particulare și împotriva oricărei consecințe bune sau rele, ni-l relevă pe Kant, ca pe același cugetător al generalului și necesarului, în calitate de valori superioare, și pe planul cognitivului și pe planul etic-socialului. Kant are totuși comprehensiunea dialectică, conform căreia răul moral are ca proprietate faptul de a-și fi sieși contrar și autoanihilant și, totodată, de a face loc principiului moral al Binelui, deși „prin progrese încete“ (*ibidem*, p. 64).

În relația dintre morală și politică, Imm. Kant găsea că o împăcare este totuși posibilă, că ele pot concorda după noțiunea transcendentală a dreptului public. El se întemeia pe așa-numita „formulă transcendentală“ a dreptului public, după care ; „Toate acțiunile raportate asupra dreptului altor oameni, a căror maxime nu se împacă cu publicitatea, sînt nedrepte“ (*ibidem*, p. 71).

Publicitatea, sinceritatea politică, deschisă, netănuirea, vizează deopotrivă dreptul de stat, dreptul ginților și dreptul internațional. Concordanța politicii cu morala este posibilă, după Kant, numai într-o „stare federativă a statelor“, singura compatibilă cu libertatea acestora (*ibidem*). Instituirea unei astfel de uniuni trebuie să fie baza de drept a ori-

cărei politici împotriva oricărei cazuistici politice marcate de probabilism, rezervă mintală și alte proceduri sofistice.

Predicțiile prospective ale lui Kant s-au materializat. O organizație internațională, apelînd, în esență, la adevărurile esențiale și general-umane a făcut în zilele noastre din valoarea universalului, finalitatea ei de prim rang. Aceasta este Organizația Națiunilor Unite ale cărei eforturi și reușite sînt la antipodul ficțiunii și utopicului, chiar dacă principiile ei sînt încă o vreme contrazise de istorie. Nimeni nu neagă și nu o poate face, virtutea ei de avansare răbdătoare, dar sigură, către împlinirea proiectului care îi ordonează ființa.

În arceșt sens Imm. Kant profetiza cu adevăr : „toate maximele care au nevoie (spre a nu-și greși ținta) de publicitate conglăsuiesc cu dreptul și cu politica împreună“. Acestea trebuie să fie conforme cu scopul obștesc al publicului — fericirea — adevărata problemă a politicii. „Dacă este Datorie — scria Im. Kant — dacă este în același timp speranță întemeiată de a înfăptui starea unui drept public, fie și printr-o apropiere la nesfîrșit progresivă, atunci pacea eternă, care are să urmeze după așa-numitele, în chip fals, încheieri de pace de pînă acum (în realitate armistiții), nu este o idee deșartă ci o problemă care rezolvată treptat (căci epocile, în care asemenea progrese se realizează, putem spera că vor deveni din ce în ce mai scurte) se apropie mereu și tot mai mult de ținta ei“ (*ibidem*, p. 73).

Cît de profunde, cît de actuale sînt aceste intuiții și aspirații ale însinguratului de la Königsberg, în concepția căruia trinitatea acută a ordinii intelectuale, a regulii de acțiune și a desăvîrșirii omului semnifică tremurul permanent uman al unui gînd etern.

Cea mai importantă lucrare a începutului perioadei müncheneze (1827—1841) a lui Schelling este *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane și asupra problemelor care decurg din ea* (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände), publicată în anul 1809, an în care Schelling își pierde soția, pe mult inspiratoarea Caroline. Astfel, între cercetarea originii răului în lume și lovitura cea mai puternică a vieții, se constituie o coincidență de a cărei pecete Schelling nu se va putea elibera pînă la moarte. Obsesia întregii filosofii a lui Schelling — cercetarea ființei (Martin Heidegger, *Schelling*, edité par Hildegard Feick, trad. Jean-François Courtine, Gallimard, 1977, p. 25), cercetarea absolutului — devine clară odată cu tematizarea singulară, cu totul originală în istoria filosofiei, a sensului *libertății*. Împotriva celor care au văzut în tatonările filosofului, o versatilitate funciară, generată de insuficiența și nesiguranța sistemului, Schelling dovedește o consecvență a cărei excelență reiese și din următoarele cuvinte : „Acela care vrea să se stabilească în punctul de plecare al unei filosofii cu adevărat libere trebuie să abandoneze pe dumnezeu însuși. Aici el trebuie să spună : cel care vrea să-l păstreze îl va pierde, iar cel care va renunța să-l păstreze îl va găsi. Numai acela a ajuns la esența proprie și a recunoscut toată puterea vieții, care într-o zi a abandonat totul și a fost abandonat de către tot, pentru care totul s-a năruit, și care s-a văzut singur cu infinitul : este un mare pas pe care Platon l-a comparat cu moartea“ (*ibidem*, p. 22).

Monismul pe care îl edifica Schelling nu vitregea deloc ideea de rațiune, așa cum s-a afirmat pe nedrept adesea, ci dimpotrivă, tentativa lui filosofică

era aceea de a scoate raționalul din chingile strîmte ale umanului, de a-l vedea ca unic loc al legăturii dintre relativ și absolut, dintre finit și infinit, dintre om și natură. Încă din *Prologul* lucrării, filosoful scria: „Credința certă într-o Rațiune numai umană, convingerea că orice gîndire și orice cunoaștere sînt complet subiective, și că natura este total lipsită de gîndire și rațiune, la care se adaugă maniera de a vedea mecanicist, care domnește peste tot... explică îndeajuns acest mers al speculației. Rădăcina acestei opoziții este acum smulsă; consolidarea unei viziuni mai juste poate fi încredințată cu seninătate progresului general către o cunoaștere mai bună. Este timpul ca să apară opoziția superioară, sau mai curînd adevărata opoziție, aceea dintre Necesitate și Libertate, care, singură, aduce cercetarea noastră în inima Filosofiei“ (Schelling, *La Liberté Humaine*, trad. G. Politzer, Paris, 1926, p. 70).

La fel de idealist ca și Hegel, Schelling nu abandona nicidecum logica, atunci cînd el dădea un alt înțeles absolutului decît o făcea autorul *Fenomenologiei spiritului* (1807). Identitatea și indiferența contrariilor, ca principiu fundamental al filosofiei căpăta înțeles din punctul de vedere al întregului sistem schellingian. Or, Hegel nega, pe nedrept, gîndirii lui Schelling, prezența unei cercetări din punctul de vedere al Întregului, cînd scria: „Schelling a publicat un tratat aparte asupra libertății; el dovedește modalitate profundă, speculativă; dar el există separat pentru sine, or în filosofie nimic separat nu poate să se desfășoare“ (*Prelegeri de istoria filosofiei*). Că perspectiva utilizată de Schelling nu era aceasta, stă dovadă prima pagină a lucrării sale unde este scris: „Cercetările filosofice asupra esenței libertății omului pot să poarte asupra veritabilului concept al acestei libertăți... și de asemenea asupra relațiilor acestei idei cu ansamblul unei viziuni științifice asupra Universului. Este imposibil de a determina un concept luat aparte și punerea în evi-

dență a legăturilor sale cu Întregul este aceea care îi dă precis perfecțiunea sa științifică; or, acesta este, prin excelență, cazul ideii de Libertate care, dacă este reală, trebuie să fie nu un simplu concept subordonat sau accesoriu, ci unul din centrele sistemului...“ (s.n. T.G.) (*Ibidem*, p. 75). Întreaga străduință a lui Schelling este de a dovedi că ideea despre un sistem al libertății nu este o contradicție logică, și că libertatea omului se leagă de existența universului, în sfîrșit că filosofii antici nu se înșelau cînd susțineau că *asemănătorul este cunoscut de asemănător* (*Ibidem*, p. 77). Este limpede, dar că Schelling statua viguros un raport ontologic al unității funciare, acolo unde Kant nu văzuse decît hiatus, iar Fichte rezema totul — continuînd desigur argumentarea din *Critica rațiunii practice* — pe latura săracă exclusiv a ordinii morale. Chiar dacă într-un limbaj încă nepus la punct, care vorbește despre găsirea „cheii vechii magii, opoziția ultimă este învinsă, natura cade în puterea omului, dar nu în maniera lui Fichte“ (cf. Schelling, *an Windischmann*, în *Aus Schelling's Leben*, II, Ed.), Schelling ne pare a fi pe un drum speculativ cu mult mai fecund. Oricum, Martin Heidegger avea suficiente temeiuri să observe că, pe lîngă magnifica sa obiectivitate, „Hegel n-a văzut că exact acest lucru singular, libertatea, nu era nimic separat pentru Schelling, ci era dimpotrivă gîndită și desfășurată ca fundamentul esențial al totalității, ca fundamentul nou al unei întregi filosofii. În această judecată, limitele înțelegerii lui Hegel relativ la Schelling se revelează, dar ceea ce se revelează mai ales într-o manieră exemplară, este ceva mai mult, anume faptul că marii gînditori nu se înțeleg niciodată unii pe alții, exact pentru că de fiecare dată ei vor Același (le Mêmes, Identicul), sub figura măreției care le este proprie. Dacă ei ar vroi ceva diferit, atunci înțelegerea, adică aici toleranța, nu ar fi atît de dificilă“ (M. Heidegger, *Schelling*, p. 32—33). După exprimarea obiecțiilor formulate de

Hegel, istoria filosofiei remarcă îndeosebi atacurile vehemente ale lui Schelling care nu se va feri să-i numească plagiatori, din propria sa filosofie, atît pe Hegel cît și pe Fichte.

În esență, Schelling respinge atît sensurile străvechii teorii a liberului arbitru, cît și înțeleșurile deformate ale panteismelor de factură spinozistă, susținînd că libertatea nu trebuie concepută ca o proprietate a omului ci, dimpotrivă, omul trebuie conceput ca propriul libertății. *Libertatea este esența care conține și care străbate de la capăt la altul ființa omului.* Pentru ca omul să devină cu adevărat om, trebuie să fie repus în sfera libertății. Esența omului se întemeiază pe libertate, și nu invers. Dar *libertatea însăși este o determinare a ființei în general în ceea ce ea are propriu, o determinare care excede întreagă ființa omului.* Omul este ca atare, numai participînd necesar la această determinare a ființei care este libertatea. Omul este în măsură în care el reușește să ia parte la libertate (*La liberté humaine*).

Această perspectivă schellingiană, lărgită și răsturnată, de a concepe libertatea, reproșă monismelor panteiste faptul de a fi înțeleș eronat principiul identității și semnificația copulei în judecată (*Schelling, op. cit.*, p. 84). De unde s-a putut ajunge în astfel de filosofii (aici, este desigur vizat și Hegel) la propoziții ca : Perfectul este Imperfectul, Binele este Răul, etc. Or, împotriva unor astfel de „stîngăcii dialectice“, Schelling recomandă stima față de logica greacă : „Vechea dar profunda Logică distinge Subiectul și Predicatul, drept ceea ce precede (*antecedens*) și ceea ce succede (*consequens*) și exprimă astfel sensul real al principiului identității“ (*ibidem*, p. 86). Pe scurt, el observă că principiul identității nu ne îngăduie a confunda lucrurile particulare cu absolutul, cu dumnezeu. Legătura dintre infinit și finit trebuie să dobîndească alte temeieri filosofice. Pe această linie, armonia prestabilită a lui Leibniz nu i se părea a însemna o adevărată de-

pășire a panteismului de factură spinoziană. După Leibniz, nu era absurd ca ceea ce este dumnezeu, să fie în același timp creatură și invers.

Schelling vrea să salveze, într-o argumentare proprie, ideea independenței particularului, a singularului, de aceea, el nu este de acord nici cu ideea mecanicistă a „declanșatului“ din divinitate, nici cu ideea emanatistă în care ceea ce este emanat conservă natura sursei. Astfel de ființe derivate nu au nimic singular, arată Schelling, nu au subzistență în sine. Or, ființele și lucrurile își au ființa în dumnezeu, dar ele sînt revelația de sine însuși a lui dumnezeu, iar acesta nu se poate revela sieși decît în ceea ce este *asemenea lui*, „în ființe libere care acționează prin ele însele“ (*ibidem*, p. 94), chiar dacă își au rațiunea în dumnezeu. Ființele și lucrurile nu sînt doar idei în conștiința divină, ci ele *au realitate* în sine, prin însuși actul imaginației, verbului, voinței libertății divine. Schelling consideră că numai printr-o astfel de divinitate „derivată“, filosofia capătă în sfîrșit termenul ei mediu încît trebuie să atribuim naturii, cu necesitate, o astfel de divinitate. Numai într-o astfel de „imanență“ în dumnezeu are sens real libertatea ; „non-liberul, ca non-liber este cu necesitate în afara lui dumnezeu“ (*ibidem*, p. 95).

Acceptînd faptul că panteismul (cel spinozian, în primul rînd) nu face imposibilă cel puțin libertatea formală, Schelling aprecia că eroarea lui Spinoza nu rezidă în panteismul său, în faptul că punea lucrurile în dumnezeu, ci în faptul că pentru filosoful olandez substanța infinită era *un lucru* lipsit de viață. Argumentele lui Spinoza împotriva libertății erau de factură deterministă și nicidecum panteistă observă Schelling. Or, numai o filosofie a naturii care unifică dinamicul cu mentalul și spiritualul, poate deveni „un sistem al rațiunii“ care își completează armonios partea ideală, adică „domnia libertății“. În *libertate* se găsește „ultimul act poten-

țial prin care natura se limpezește în senzație, în inteligență și în sfârșit în voință. În ultimă și cea mai înaltă instanță, nu există altă ființă decât ca Voință. A vrea-ul este ființa originală; numai ei i se aplică atribute ca: necondiționat, eternitate, independență în raport cu timpul, afirmație de sine însuși. Toată filosofia nu aspiră decât să găsească această expresie, cea mai înaltă dintre toate" (*ibidem*, p. 100—101).

Convingerea lui Schelling era că: „Această idee de a face din libertate alfa și omega filosofică a eliberat spiritul uman, în chip absolut, și nu doar prin raportare la el însuși, și a dat științei, în toate părțile sale, un elan nou mai puternic decât orice revoluție anterioară... Numai acela care a gustat din libertate poate încerca dorința de a face totul să fie asemenea ei și de a face ca întregul univers să participe la ea" (*ibidem*, p. 102).

În derutanta sa perspectivă de a aborda atât de generos tema libertății, Schelling intenționa să depășească unilateralitatea anterioară atât a panteismului, a idealismului, cât și a realismului. El își dădea seama că a pune libertatea pe seama întregii naturi, ca și a absolutului, nu însemna a da răspuns la problema centrală pe care și-o pune tratatul său, aceea a libertății umane. Spre a nu rămîne la un concept formal al libertății, Schelling introducea distincții și subdistincții care își au originea în dualitatea aristotelică a potenței și actului, în dualitatea neoplatonică a unului și multiplului etc. La acestea el adăugă, însă, un spor de originalitate indiscutabilă.

Un prim accent, cu totul particular, transpare din teza că „după ideea reală și vie a libertății, ea este puterea Binelui și Răului" (*ibidem*, p. 104). Schelling sesizează imediat pericolul pe care îl înseamnă pentru un *idealism al imanenței*, cum este al său, acceptarea răului, a realității acestuia în însuși sînul voinței originale, a divinului. Dar și negarea realității

răului ar echivala cu negarea realității libertății (*ibidem*, p. 105). Oricărei filosofii europene care s-a temut a deveni o filosofie a naturii, îi lipsește principiul viu, capabil să dezlege problema funciară a libertății. Or, o filosofie a naturii nu trebuie concepută ca mistică — așa cum s-a imputat adesea acesteia (*ibidem*, p. 113) — spre a fi singura capabilă să dea soluția cea mai potrivită problemei libertății.

Schelling introduce în suita distincțiilor sale pe următoarea „...între esența (*Wesen*) ca existare, și și esența (*Wesen*) ca simplu *Fond* (*Grund*) al existenței (Georges Politzer traduce *Fond Cauzal* al existenței, n.n.)". Schelling arată că a introdus această distincție, încă din *Revista pentru fizică speculativă*, și că ea este funciară pentru înțelegerea tratatului despre libertate. Acest *Fond*, explică filosoful, „nu este decât Fondul Cauzal al existenței sale, el este Natura în Dumnezeu; o esență inseparabilă de el, este drept, dar totuși distinctă" (*ibidem*, p. 114). Spre a ne lămuri mai bine, filosoful folosește analogic raportul care există — după el — între lumină și gravitație. Astfel, gravitația precede lumina, ca al său „Fond Cauzal“, etern obscur, ca nefiind în act. Ca lumină, însă, ea se desfășoară, există realmente. Dar lumina rămîne încă prizonieră greutateii, pentru că ea „nu este nici esență pură, nici însăși ființa actuală a identității absolute, ci provine numai din natura sa" (*ibidem*). Există deci ca *putere determinată*. În acest sens, natura în general înseamnă tot ceea ce este dincolo de ființa absolută a Identității absolute. Distincția amintită nu permite de a fi înțeleasă: *nici* ca anterioritate în timp, *nici* ca prioritate de esență. „În cercul care generează totul, nu este contradictoriu ca ceea ce face să se ivească Unul să fie el însuși creat de Unul. Aici nu există termen prim și termen ultim, căci toți termenii se presupun reciproc, unul nu este altul, și totuși el nu este fără

altul, Dumnezeu posedă în el *Fondul Cauzal* intern al existenței sale, care îl precede dacă el este considerat în existența ea; dar în același mod Dumnezeu este la rîndul său anterior *Fondului Cauzal* dat fiind că *Fondul Cauzal* însuși ca atare, nu ar putea să fie dacă Dumnezeu nu există în act“ (*ibidem*, p. 116).

Distincția de valoare ontologică introdusă de Schelling se lărgeste prin afirmația că *pentru a fi distincte de dumnezeu*, lucrurile trebuie să fie în *devenire*, adică să-și aibă *Fondul Cauzal* în ceea ce, în dumnezeu însuși, *nu este dumnezeu însuși*, cu alte cuvinte, în ceea ce este *Fondul Cauzal* (*Grund*) al existenței lui dumnezeu. Apelînd însă, la alți termeni, Schelling ne spune că această ființă „este dorința pe care o manifestă etern Unul de a se crea pe el însuși. *Această dorință nu este Unul însuși: ea este totuși eternă ca el*“ (s.n., T.G.) (*ibidem*, p. 117). Ea este totodată voință, voință fără intelect dar tinzînd să fie intelect, voință de intelect, dorință de el, sete de acesta. Actul etern al revelării de sine este în întregime în lume, așa cum aceasta ne apare: ca *lege*, *ordine* și *formă* și, în același timp *dezordine*, în același *Fond Cauzal*. „Iată deci, în lucruri, baza inconceptibilă a realității lor, reziduu mereu ireducibil, acela care nu se lasă redus la intelect prin nici un efort oricît de mare ar fi, care rămîne dimpotrivă, etern în sinul *Fondului Cauzal*. Tocmai din această lipsă de intelect s-a născut propriu vorbind Intelectul. Fără această obscuritate prealabilă nu există realitate pentru creatură; obscuritatea este partea sa necesară“ (*ibidem*, p. 118).

Argumentul schellingian este potențat de ideea că nu poate fi recunoscut un motiv mai puternic, pentru om, decît de a tinde cu toate forțele sale către lumină, avînd conștiința nopții profunde de unde el, omul, a fost chemat la ființă. Schelling persiflează lamentațiile celor care se tem că pe astfel de cale,

tradiționalul este pus ca rădăcină raționalului. Or, raționează cu profunzime filosoful: „Orice naștere este naștere din tenebre la lumină, grăuntele trebuie să se crape în pămînt și să moară în tenebre, pentru ca frumoasa formă strălucitoare să se poată ridica și înflori la Soare. Omul se formează în sinul mării; și în tenebrele iraționalului (ale sentimentului, *dorinței*, *această mamă magnifică a cunoașterii*) (s.n. T.G.) se înalță ideile luminoase. În felul acesta trebuie să ne reprezentăm dorința originală...“ (*ibidem*, p. 119).

De la nivelul unei filosofii a naturii, Schelling coboară tot mai accentuat către misticismul biblic, revelînd: „...această reprezentare este dumnezeul creat de la început la dumnezeu și în dumnezeu. Această reprezentare este în același timp Intelectul, *cuvîntul* dorinței și Spiritul etern. Iar Spiritul etern care simte în el cuvîntul și în același timp Dorința infinită, împins de Iubirea care este el însuși, enunță Verbul care devine atunci, fiind Intelectul, legat cu dorința, Voință liber creatoare și atotputernică, și produce în Natura la început dezordonată, precum în elementul și în instrumentul său, formele. Prima producție a Intelectului în Natură, este diferențierea forțelor, pentru că numai astfel el poate ajunge să degaje unitatea care este înfășurată în ea, inconștient ca într-un germen, dar într-un mod necesar, tot așa cum la om, obscura dorință de a crea nu se luminează decît cînd din tumultul haotic al gîndurilor care toate se încîlesc, fiecare împiedicînd pe celălalt să iasă în față, ideile se separă și atunci Unitatea, prinsă în *Grund* și care trebuie să le domine pe toate, se înalță“ (*ibidem*, p. 120—121). La fel se prezintă lucrurile și la plante, unde unitatea captivă în materia nediferențiată, nu se desfășoară decît pe parcursul înfloririi și al desfacerii tuturor forțelor latente. Tot la fel poate fi gîndit *Fondul Cauzal* al existenței lui dumnezeu. Tot ceea ce apare și se naște este ca o *trezire*, în care are sens diferențierea,

materia sau corpurile, în fața unui Intelect original. Dar *legătura* vie a diferențierilor este deja înscrisă necesar în tenebrele Fondului Cauzal, care deține demnitatea unei independențe ontologice. Aici, trebuie să recunoaștem deosebirea ontologică dintre potență și act, dintre temei și existență. Dacă se poate vorbi despre acceptarea unei priorități, ea nu este, pentru Schelling nici temporală, nici logică, nici chiar ontologică (vezi P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, 1942, p. 278), ci numai *de semnificare în complementaritate necesară*, adică mai simplu spus : temeiul fundează o existență, dar își capătă sensul numai prin ea.

Evident, monismul schițat de Schelling în tratatul său asupra libertății este cu mult mai suplu decât s-a crezut, iar preluarea lui istorică în filosofii contemporane ca acelea constituite de un M. Dufrenne sau Teilhard de Chardin, este mai mult decât semnificativă. Pe această linie de interpretare, credem că judecata marxistă a lui Georges Politzer este nimerită : „Schelling a văzut că idealismul era o doctrină a libertății. El a propovăduit izbăvirea prin idealism. Dar pentru el, idealismul ca *cosmologie* este o doctrină a libertății și pentru el antagonismul există între libertate, pe de o parte, și necesitate, pe de alta, între om și natură, spirit și materie, și spiritualizînd natura, arătînd, fondul spiritual al materiei, vrea să propovăduiască izbăvirea. Aici este greșeala lui : el nu vede conflictul adevărat și păcătuiește prin profunzime. Căci antiteza adevărată nu este cea existentă între materia cosmică, pe de o parte și om, pe cealaltă parte, căci există o materialitate în chiar sufletul omului și este aceea care se opune libertății“ (Georges Politzer, *Filosofia și miturile*, Ed. Univers, București, 1975, p. 41—42).

Idealismul mistic al lui Schelling nu este un idealism al iraționalului. Deși cu alte forme, cu altă argumentare, asistăm la o paradoxală istorie a eter-

nului, a divinului, ca și în filosofia hegeliană ; numai că, pentru autorul tratatului despre libertate, absolutul este o permanentă viață în devenire, iubire și bunătate, voință de bine și voință de iubire, și în primul rînd Personalitate. Fără aceste determinări în act, nu poate fi vorba — la Schelling — despre o adevărată comprehensiune a prezenței răului în lume, și despre o adevărată înțelegere a libertății. Sistemele filosofice care au ignorat astfel de dimensiuni reale, au fost sisteme abstracte. Convingerea lui Schelling era că o cunoaștere rațională este posibilă plecînd numai de la ideile cele mai înalte, „...pentru că numai în acest chip ele pot deveni cu adevărat ale noastre, că ele pot să fie dobîndite în noi și întemeiate într-o modalitate eternă. Dar noi mergem încă mai departe : afirmăm cu Lessing că este necesar să elaborăm adevăruri revelate ca adevăruri raționale — dacă umanitatea trebuie să cîștige ceva din asta. Sintem convinși, în același chip, că pentru a descoperi orice eroare posibilă (pe plan propriu-zis, spiritual), *Rațiunea este perfect suficientă* (s.n. T.G.), și că în judecățile care se formulează asupra sistemelor filosofice se pot depăși complet manierele de apărători-ai-bisericii“ (Schelling, *op. cit.*, p. 214—215).

Schelling declară că filosofia sa nu se opune judecății istorice și că rațiunea înseamnă, și pentru el, acea *înțelepciune primară* în fața căreia toate lucrurile sînt împreună, chiar dacă de o manieră distinctă, fiind Unul, chiar dacă fiecare este liber în felul său. Dar Schelling precizează : „Ea nu este activitate ca Spiritul, ea este *Indiferență* (s.n. T.G.) ; măsura și așazisul loc geometric al Adevărului, locuința liniștită care primește Înțelepciunea primitivă după care Intelectul, care o are ca model în vedere, trebuie să lucreze. Filosofia își datorează numele, pe de o parte Iubirii, principiu de entuziasm,

iar, pe de altă parte, acestei înțelepciuni primitive care este scopul ei“ (*ibidem*, p. 219). Împotriva sistemelor filosofice constituite din concepte — fie și modalitatea critică — Schelling opunea în tratatul său asupra libertății, „singurul sistem adevărat al religiei și al științei“, fundat pe „cea mai veche revelație“, revelație necesară : *Natura* (*ibidem*, p. 221).

Sistemul schellingian al raționalității reale este un sistem al indiferenței, care, din punctul de vedere al felului în care își leagă entitățile, este radical opus unei dialectici a conjuncției contrariilor, clădindu-se pe o *rejecție* „nici-nici“, de unde și consecințele cu totul altele ale ontologiei și axiologiei sale, decât acelea ale dialecticii hegeliene. Iată un argument eclatant, în înseși cuvintele filosofului : „...trebuie ca înainte de orice *Fond* și înainte de orice *Existentă*, și deci, înainte de orice dualitate, într-un chip general, să existe o Ființă. Cum s-o numești altfel decât *Fond Cauzal original* (URGRUND) sau mai curînd *Fond-fără-cauză* (UNGRUND)? Cum ea este anterioară tuturor contrariilor, acestea nu se pot găsi în ființă nici distinct, nici în vreun alt chip (...) ea nu este altceva decât non-ființa contrariilor. Ea nu posedă deci nici un alt predicat decât numai pe acela care spune că este fără predicat și, totuși, ea nu este nici un Nimic, nici un Non-Sens“ (*ibidem*, p. 204—205).

Această „dialectică“ a non-contrariilor consideră drept ilegală sub raport filosofic, punerea dualității sau contrarietății *binelui și răului*, ca origine. Schelling este coerent și consecvent cu principala sa distincție ontologică, atunci cînd trebuind totuși să utilizeze ideea dualității, scrie : „Din nici unul nici altul, adică din Indiferență, emerge deci Dualitatea (care este cu totul altceva decât contrarietatea, deși noi am putut pînă aici să folosim pe una în locul celeilalte, pentru că nu se pusese încă problema) și *fără*

indiferență, adică fără un *Fond-fără-cauză*, dualitatea principiilor nu ar fi deloc. Deci *Fondul-fără-Cauză* în loc să determine încetarea din nou a oricărei cercetări, cum s-a crezut, dimpotrivă, nu face decât s-o consolideze și s-o justifice“ (*ibidem*, p. 206).

Plecînd de la distincția ontologică fundamentală dintre *Urgrund* și *Existent*, Schelling va socoti că instanța unificatoare este *Spiritul*, în acesta doar realizîndu-se efectiv simultaneitatea, adică identitatea absolută a principiilor, pentru motivul funciar că el trebuie să fie cu necesitate absolută personalitatea (*ibidem*, p. 208—209). Este vorba despre realitatea Identității absolute ca Spirit de Iubire și, deci, despre *imposibilitatea* ca Identitatea absolută să conțină Răul. Dimpotrivă, Răul este exclus și expulzat pentru eternitate din Identitatea absolută (*ibidem*, p. 210).

S-a înțeles că filosoful identității utilizează o cascadă de distincții, echivalent unui subtil artificiu, prin care el vrea să mențină „adevărurile“ biblice și ale creștinismului, anume de a situa Răul, nu în divinitate (el respinge în acest sens concepția lui Leibniz) și nici într-un principiu contrar, co-etern divinului, ci de la pragul de ființare a Existenței și a creaturii. Acestei distincții capitale pentru înțelegerea punctului de vedere al lui Schelling, i se adaugă distincția la fel de importantă, deși mai particulară, aceea dintre *posibilitatea răului* și *realitatea răului* în lume, condiție de care el leagă organic realitatea însăși a Libertății.

Posibilitatea răului este legată de ființarea omului, în care se manifestă, deopotrivă, puterea *principiului obscur* și tendința cea mai profundă *către lumină* (*ibidem*, p. 125), locul unde Spiritul etern proclamă Unitatea sau Verbul în Natură. „În măsura în care deci sufletul este identitatea vie a celor două principii, el este spirit ; or, spiritul este în Dumnezeu. Atunci, dacă în spiritul omului identitatea ce-

lor două principii era ireductibilă la fel ca la Dumnezeu, nu ar mai exista nici o diferență; adică, Dumnezeu ca spirit nu ar fi manifestat (*Offenbar*). Această unitate deci, indivizibilă în Dumnezeu, trebuie să fie susceptibilă de ruptură la om, și în această constă posibilitatea Binelui și Răului“ (*ibidem*, p. 126).

Schelling pune accent deosebit pe particularizarea voinței, pe independența particularului și a pluralului care, în cazul omului este *Ipseitatea*, faptul de a fi spirit personal ca finitudine. Ipseitatea este însă și ființă supremă, spiritul ca unitate supremă, Dumnezeu în act, libertate față de *Urgrund*. Realitatea răului nu poate fi pusă, însă pe seama finitudinii creaturii, ci ea dovedește o prioritate de principiu față de aceasta. Schelling identifică locul răului în lume, tocmai în *independența* ce se instituie, atât a lui Dumnezeu, față de *Urgrund*, cât și a omului față de principiul obscur și față de principiul luminii. Ambigua teorie schellingiană utilizează o metaforă din argumentarea lui Franz Baader, când consideră că „Boala-dezordine introdusă în sinul Naturii prin prostul uzaj al Libertății — este pandantul veritabil al Răului sau al păcatului“ (*ibidem*, p. 131). Cu alți termeni, este situația în care *Archäus*-ul, iritat, abandonează locul calm al *centrului* spre a apărea la *periferie*. Restabilirea raportului dintre periferie și Centru constituie autentică *vindecare*. Aidoma, răul constă „în starea de torsiune în care se găsesc principiile sau în răsturnarea lor...“ (*ibidem*, p. 132).

Trebuie să acceptăm în însuși *Fondul-Cauzal* independent de Natură „un germene de libertate“ (*ibidem*, p. 138), susține Schelling pe urmele lui Platon, dar *numai în om*, legătura principiilor nu este necesară ci liberă (*ibidem*, p. 143), pentru că numai omul este aflat în *indeterminare*, adică la

răscruce. În acest sens, are temei să afirmăm că Răul, ca *atare*, nu poate veni decât de la creatură, deoarece numai în această unitatea dintre lumină și tenebre poate să se dizolve. „Ființa primitivă nu poate niciodată să fie Răul în sine, căci nu există în ea o dualitate de principii. Noi nu putem cu atât mai mult să presupunem un spirit creat care, sfișiat el însuși, ar solicita căderea omului; căci e vorba de a ști precis cum a putut să ia naștere Răul, pentru prima dată într-o creatură. În acest caz, noi nu dispunem pentru a explica Răul, decât de două principii prezente în Dumnezeu. Dumnezeu ca Spirit (eterna legătură a celor două principii) este cea mai pură iubire; or, nu poate exista în Iubire o voință de Rău: și nici, cu atât mai mult, în principiul ideal. Totuși, Dumnezeu însuși are nevoie, pentru a fi, de un *Fond-Cauzal*, numai, că acesta nu este în afara lui Dumnezeu, ci în el însuși; Dumnezeu are în el o *Natură* care, aparținându-i în întregime este diferită de el. Voința de Iubire și voința *Fondului-Cauzal* sînt două voințe diferite, fiecare fiind pentru sine; or, voința de iubire nu poate rezista voinței din *Fondul-Cauzal*; ea nu poate nici s-o abolească, deoarece fără aceasta ea ar trebui să se contrazică pe ea însăși. Căci *Fondul-Cauzal* trebuie să acționeze ca Iubirea să poată fi, și trebuie să acționeze independent de ea pentru ca Iubirea să poată fi realmente“ (*ibidem*, p. 144—146).

Pe o astfel de complementaritate de independențe, în sfera eternului, își edifică, în esență, Schelling, întreaga sa cercetare asupra libertății. Deși pornită de la Indiferență, argumentarea urcă la Dualitate și Contrarietate, de la „Răul universal“ (*ibidem* p. 156) la răul în om, ajungînd la tratarea formală precum și la cea concretă a libertății umane. Schelling scoate astfel problema răului și a libertății, din Istoria reală, temporală, situînd-o în planul metafizic al on-

tologiei Ființei și existentului, eternului și temporalului, unului și pluralului etc.

Căutînd să depășească orice teorie despre liberul arbitru, ca și orice teorie deterministă, Schelling acceptă o libertate absolută, identică unei necesități absolute, care nu-și are o condiție, *nici în interior nici în exterior* (*ibidem*, p. 163). Libertatea este necesitatea internă și însăși *esența omului*, așa este în chip esențial *actul propriu al omului*, „necesitate și libertate sînt una și cealaltă, ca o aceeași esență, care nu apare ca una sau alta decît considerate sub două aspecte diferite, dar care este libertate, în sine, și necesitate, din punct de vedere formal“ (*ibidem*, p. 164). Aceste idei juste și generoase sînt repede balansate, la Schelling, de opțiuni care dizolvă orice concretețe istorică problematicii libertății, așa cum reiese din aprecieri semnificative pentru întreaga sa filosofie: „Omul, scrie Schelling, este în creația originală o ființă ne-decisă, este ceea ce s-ar putea exprima, într-un chip mitologic prin vîrsta inocenței și a fericirii primitive ce a precedat viața actuală; el singur poate să se decidă. Or, această decizie nu poate să aibă loc în timp; ea este în afara timpului și coincide (deși aceasta este un act diferit) cu prima creație. Omul, oricare ar fi născut în timp, este creat la începutul creației (Centrul). Actul care determină viața sa în timp nu aparține ea însăși timpului, ci Eternității“ (*ibidem*, p. 165). Filosoful spune că, împotriva credinței comune, ar exista totuși în om, în orice om, sentimentul că el a fost din eternitate ceea ce este, și de a nu fi ajuns ceea ce este doar la capătul unei deveniri în timp (*ibidem*, p. 166).

Contradictoria concepție schellingiană asupra libertății s-a voit deosebită de înțelesul comun al unei proaste „religiozități“, dar în consens cu o religiozitate care să însemne *conștiință și acțiune luminată de cunoaștere*, adică o *decizie absolută* de a acționa

după ceea ce este just, fără nici o alegere (*ibidem*, p. 178—179). Opusă oricărui spirit al minciunei și al falsității, această concepție statuează binele adevărat numai prin *magia divină*, „prin prezența imediată a Ființei în conștiință și în cunoaștere“. În ochii filosofului este imposibil ca binele și răul să fie arbitrar.

La luminile incerte ale acestei filosofii profunde, adevărata libertate „este în armonie cu o necesitate sacră, anologă aceleia prin care adevărata cunoaștere ne-o dă experiența, cînd Spiritul și Inima, sub influența legilor lor proprii, afirmă liber ceea ce este necesar. Dacă Răul consistă în dezacordul celor două principii, Binele nu poate să conștie decît în acordul lor perfect, iar legătura care le unește trebuie să fie divină, pentru că cele două principii sînt Una, nu într-un mod condiționat, ci într-un mod perfect și necondiționat. Raportul dintre ele nu poate deci să fie reprezentat ca o moralitate consimțită după alegere de către creatură sau ieșită dintr-o determinare de sine însăși“ (*ibidem*, p. 177).

Chiar dacă filosofia libertății comportă, la Schelling multe aspecte pozitive, cercetători de cele mai diferite concepții interpretative sînt de acord cu faptul că ea s-a soldat cu un eșec, unui impuținindu-i ilegitimitatea legăturii dintre absolut și persoană (*Henri Lefebvre, Introduction à la Schelling, La liberté Humaine* trad. G. Politzer, p. 62—63), iar alții — precum Heidegger — de a fi rămas tributari metafizicii și de a nu fi urcat către autentică ontologie a ființei (M. Heidegger, *op. cit.*). Incontestabil, laturile eșuante ale filosofiei lui Schelling sînt cu mult mai multe, toate avînd ca fundament dominantă gîndirii sale mistice, cît și preocuparea devreme manifestată de a edifica un nou punct de vedere filosofic asupra esenței miturilor și asupra esenței revelației.

1984

CONCEPTE FILOSOFICE GRECEȘTI ÎN OPERA LUI MARTIN HEIDEGGER

Integrat fără depline temeiuri direcției existențialiste a filosofiei contemporane, Martin Heidegger rămîne, totuși, un *filosof al ființei*, „cel mai filosof dintre filosofii” timpului nostru — cum s-a afirmat.

Factura aparte a acestei viziuni despre lume — pe care a înălțat-o singuraticul din Munții Pădurea Neagră — ar putea fi explicată pornind de la temele originare ale acestei gândiri, *teme omoloage* sau de preferință, preluate din viziunea medievală a unui Jacob Boehme și a lui Meister Eckhart. Alături de această origine necontestată de însuși filosoful, trebuie remarcată la Heidegger o înclinație devreme manifestată, înclinație care îl apropie de Friedrich Nietzsche : preocuparea pentru logica noțiunilor — lucrarea sa de doctorat tratează despre teoria categoriilor la Duns Scott — și pentru etimologii, în spațiul limbilor vechi, în special limba greacă. În această pasiune pentru limba greacă își are izvorul și *metoda hermeneutică* heideggeriană, în care se simt influențele procedeeleor gnostice.

Se va vedea că nu întâmplător filosofia lui Heidegger este fundată pe esențiala distincție între *ființă* și *fiind*, numită de filosof *diferența ontologică*. Incontestabil, sensul final al acestei diferențe este interogația asupra raportului dintre *ființă* și *uman*, dintre *Sein* și *Dasein* (uman).

Acest raport a fost urmărit, într-o primă fază pe linia de ascensiune de la *finitudinea umană* (*Dasein*) către *Ființă*. Aici s-a vorbit despre Grijă, Timp, Istorie, Ustensilitate, Inautenticitate etc. Apoi dualitatea *ființă-fiind* înțeleasă ca un *co-raport* funciarmente originar și original, a fost numită *Deschidere* a *Deschisului*, dialectică ce nu are, aparent, nimic comun cu raportul dintre spiritul obiectiv și spiri-

tul subiectiv, susținut de Hegel, sau cu alte astfel de dualități din filosofii anterioare.

Opera lui Heidegger este vastă și dintre cele mai dificile pentru înțelegere, deoarece acest gânditor a dorit să depășească toate metafizicile, toate filosofii-le interesate de *fiind*, de acest particular al lui *a fi*, care este totodată un participiu, dar și un substantiv. Depășirea heideggeriană trebuia să fie *ontologia* în adevăratul înțeles al cuvîntului teoria ființei, pe care cugetătorul german o descoperă ca existentă în germane la filosofii presocratici, mai ales la Heraclit și Parmenide.

Din ampla trimitere a filosofului german către expresiile aurorale ale grecilor, vom alege trei cursuri din anii 1943, 1944, publicate tîrziu — cu cîțiva ani înaintea morții filosofului —, în volumul *Eseuri și conferințe* (trad. fr. de André Préau și prefață de Jean Beaufret). Este vorba despre *Logos*, *Moîra* și *Alêthéia*.

Textul despre *Logos* pleacă de la fragmentul 50 din Heraclit. „Este lung, drumul cel mai necesar pentru gîndirea noastră. El conduce către acest Simplu care rămîne ceea ce trebuie să gîndim sub numele de *λόγος*”, scrie Heidegger.

El decide că în fața oricărui fragment al Obscurului din Efes, atitudinea chemată mai întîi este *interogația*. Fragmentul 50 are următoarea rostire :
uk emú alla tu Logu akusantas
omologhein sofón estin Hen Panta.

οὐκ ἐμὸν ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας

ομολογεῖν σοφόν ἐστίν "Εν Πάντι

tradus obișnuit :

Dacă acesta nu sînt eu, ci Sensul, pe care voi l-ați auzit (înțeles)

este înțelept atunci de a spune în același înțeles Totul este Un.

Sentența vorbește despre *acuein* (a înțelege și a fi auzit), despre *omologhein* (a spune același lucru),

despre *Logos*, cuvînt și lucru-zis, despre *ego*, gînditorul însuși, ca vorbitor (*legon*). Heraclit consideră, aici, un *a auzi* (entendre) și un *a spune*. El enunță ceea ce zice *Logos*-ul : „Εὐ Πᾶσι, *Un este Tot*“.

Deși aparent definitiv inteligibilă, sentența lui Heraclit rămîne grea de întrebări pentru intelectul nostru de astăzi, chiar dacă lui sensul trebuie că-i apărea dintr-odată.

Pentru a desluși alte enigme, este necesară deslușirea enigmei „lui *Logos*, a lui *Leghein*“, subliniază Heidegger.

De la antichitate și pînă în timpul nostru, *Logos*-ul lui Heraclit a fost interpretat în chip felurit : ca *ratio*, ca *verbum*, ca *lege a lumii*, ca ceva ce este „logic“ și ca necesitate a gîndirii, ca sensul, ca rațiunea.

Heidegger alege alt drum. Ceea ce este *Logos*-ul, noi aflăm în *Leghein* care înseamnă „a spune“ și „a vorbi“. *Logos* este totodată *leghein*, „a enunța“ și *legomenon* „ceea ce este enunțat“. Dar — (și, de aici începe, de fapt, hermeneutica heideggeriană) — interior aceleiași semnificații, cuvîntul *leghein* a avut și înțelesul de *a pune*, *a întinde în fața, înaintea*. La germani, *legen* are un înțeles omonim. „Ceea ce domină aici — ne spune Heidegger — este faptul de a aduna, (a pune împreună), este *legere* din latină care a dat în germană *legen* în sensul de *a lua* și *a reuni*. „*Leghein* vrea să spună propriu-zis : *a pune* și *a prezenta* după ce se culege sau au fost culese alte lucruri“. Forma mediană *leghestai* semnifică : *a te lungi în reculegerea repausului* ; *lehos* (λεχος) este patul pe care te odihnești ; *lohos* (λοχος) este ambuscada în care ceva este ascuns și în poziție de atac.

Heidegger nu uită nici vechiul cuvînt *alego* (ἀλέγω) (α copulativum) care a ieșit din uz după Eschyl și Pindar, și însemna : *ceva mă ține la inimă, mă îngrijorează*.

Întrebarea fundamentală pe care o pune Heidegger este următoarea : Cum, în ce chip *Leghein*, al cărui sens propriu este *a întinde*, a ajuns să semnifice *a zice* și *a vorbi*.

Printr-o apropiere deopotrivă fonetică și semantică de germanul *legen* — și familia sa —, Heidegger acceptă, ca înțeles privilegiat, pe *a întinde* adică *a pune în poziție culcată* care, simultan, semnifică și *a aduna împreună*, *a reuni*. Acest sens trimite la înțelesul : *recoltă (Lese)* și la *punere la adăpost, grijă de a conserva*, cu întreaga suită a lucrărilor pe care le presupune o recoltare și punerea ei la adăpost, însoțită de o selecție și o reculegere. „În recolta culeasă se afirmă adunarea împreună originală“, observă filosoful. Mai mult, recolta este deja găzduită, în fond, de întindere. „A culege înseamnă întotdeauna deja a întinde“, scrie Heidegger. Și reciproc : a întinde înseamnă totdeauna a culege.

Acest *a întinde*, ca sens al lui *leghein*, este funciar pentru filosoful german. „A întinde, înseamnă a face ca lucrurile să fie culcate, lăsîndu-le să fie — întinse — în fața unele lîngă altele“.

Heidegger și-a desfășurat hermeneutica într-un soi de „împreună“ cultural cu marii poeți Hölderlin și Rilke. Adesea aproximările sale sînt înfăptuite cu aceleași *priviri*, cu aceleași *auziri* ce răzbat din poezia *Imnurilor* sau din *Elegiile* duineze. Iată două fragmente ale *Elegiilor* a VIII-a și a IX-a din Duino, de Reiner Maria Rilke :

*Dieses heisst Schicksal : gegenüber sein
und nicht als das und immer gegenüber*

(Asta se cheamă destin : a fi față în față
și nimic altceva decît aceasta, a fi mereu față
în față)

(VIII)

sau :

*Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen*
(Existența supranumerică
îmi izvorăște din inimă).

(IX)

Iată-l pe Heidegger vorbind despre *leghein* : „Numai singur *Leghein*, (legen ger.) ca «a lăsa — întins — împreună — în față», vrea să spună precis că noi avem în inimă ceea ce este întins înaintea noastră, deci că el se referă la noi, ne privește intim“.

Pentru că gândirea lui Heidegger se edifică în jurul acelei fundamentale *Deschideri a Deschisului*, conceptul de *Logos* va fi organic legat de conceptele *Moiră* (Destin) și *Alêtheia* (nonascunsul) — într-o deloc contradictorie chemare împreună a lui Heraclit și Parmenide. „Ceea ce *leghein* are la inimă atunci când el lasă a fi — întins — împreună — în față, este ca ceea ce este în fața noastră, să fie la adăpost în non-ascuns“. Asta înseamnă, în fond, *prezența*, în non-ocultare, a ceva ce este *întins — în — față*. De vine oarecum limpede faptul că numai *leghein* le poate pune pe toate *împreună în fața sa*, putându-le face deci *prezente* în adevăratul înțeles al cuvîntului, și putându-le totodată *păstra*“.

De aici, — ne spune filosoful — este relativ mai ușor să înțelegem cum s-a putut ca de la sensul propriu al lui *leghein* = a *întinde* să se ajungă la înțelesul a *zice, a vorbi*. Pentru că, numai în acest loc al *prezenței, ființa limbajului*, zicerea și discursul se pot articula. Aici, în dezvăluirea *ascunsului*, în trecerea sa în *non-ascunsul* este *prezența lucrului prezent*, adică *ființa fiindului*.

Iată, așadar, reunite conceptele fundamentale ale viziunii ontologice a lui Heidegger. Vorbirea limbajului se produce începînd de la non-ascunderea lucrurilor prezente și se determină ca „a lăsa-întins-

împreună-în față“, conform faptului că lucrul prezent este întins înaintea noastră. *Logosul aduce ceea ce apare, să se arate din sine însuși, să se facă văzut în lumină* (Cf. *Sein und Zeit*, § 7 B).

Mai departe, filosoful aduce, pe aceeași schemă de analiză, dualitatea necesară dintre a *zice* și a *auzi*, revelîndu-ne faptul că a *auzi* (înțelege) înseamnă înainte de toate a *te reculege* și a *asculta*. „Poate auzi (și înțelege) numai cel care poate asculta“.

Nimic specific lingvistului, psihologului sau biologicului în aceste analize. Și aceasta în chip deliberat, pentru că Martin Heidegger, urcat în abstracția cea mai înaltă a ontologiei sale, afirmă : „Sintem cu adevărat numai urechi, atunci cînd reculegerea noastră se transportă, pură, în puterea noastră de a asculta, cînd a uitat complet urechile și simpla impresie a sunetelor... Noi am auzit (înțeles), cînd facem parte din ceea ce *ne este spus*“. A spune lucrul zis înseamnă *Leghein*...“ adică a lăsa-întins-împreună-în față“.

Leghein pune unul ca fiind același sau, pune unul și același ($\mu\acute{o}$ -ul), în care caz, de fapt *leghein* este *omologhein* prin care veritabila *auzire înțelegătoare* își desfășoară ființa.

De aici, Heidegger scoate pe $\tilde{o}$ $\Lambda\delta\Upsilon\omicron\varsigma$ = *întindere, punerea* = a lăsa în poziția sa — ceea ce este tot una cu faptul pur al *reculegerii*, al *adunării împreună*, al *întinderii*. *Logosul este adunarea împreună originală a reculegerii inițiale începînd de la punerea inițială*. $\tilde{o}$ $\Lambda\varsigma$ este : *Punerea reculegîndă* și nimic mai mult.

Heidegger nu neagă nota de arbitrar a unei astfel de interpretări, dar faptul că în fragmentul analizat, Heraclit începe negînd : $uk\ em\acute{\alpha}$ ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\mu\acute{o}\tilde{\upsilon}$). „acesta nu sînt eu“, îi releva filofului că Heraclit începe prin repudierea unei audiții care nu s-ar înfăptui decît pentru plăcerea urechilor : „Nu eu sînt acela pe care trebuie să-l ascultați, ci...“ spune sentența și se centrează pe $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \Lambda\delta\Upsilon\omicron\upsilon$ (*alá tú logú*).

Deci modul auzirii veritabile se determină începînd din *Logos*. *Logosul* numit nu poate fi un oarecare lucru printre lucruri. Auzirea lui de către muritori este necesară, nu întimplătoare. Trebuie ca ei să fi auzit deja *Logosul* cu o auzire care nu înseamnă altceva decît a aparține *Logosului*. Veritabila auzire (înțelegătoare) a muritorilor este, într-un fel, același lucru cu *Logosul*.

Observăm simplu că Heidegger desfășoară aici ontologia sa *in esse*, adică ideea comunității și unității originare de sens dintre fiindul uman (*Dasein*) și ființă (*Sein*). Fără o astfel de presupozitie nu ar mai avea înțeles ideea definitorie despre *Deschiderea deschisului* (*Die Offenheit des Offenens*) pe care Rilke în *Elegia a VIII-a* din *Duino* o prezintă :

Cu toți ochii vede ceea ce-i creat
Deschisul. Numai ochii noștri sînt
parcă întorși...
(*Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsere Augen sind
wie umgekehrt...*)

Considerînd și celelalte cuvinte din textul heraclitean, *cuvinte-enigmă*, Heidegger ajunge la interpretarea expresiei *Sōfon estin*, prin gîndul : „este conform destinului faptul că atitudinea este bine dispusă“, în loc de simplul : „este înțelept“.

Printr-o astfel de interpretare, ultimul rînd al fragmentului heraclitean : *omologhein sofon estin hen Panta* este tradus : „ceva bine dispus se produce, pentru atîta cît : Un Tot“.

Și aici Heidegger intervine spunînd că, de fapt, în *hen panta einai*, ultimul cuvînt (*einai*) este o corecție pentru *eidenai* (a fi văzut). De asemenea, pentru el, *hen* și *panta* valorează fără legătură verbală între ele.

În planul hermeneutic, fragmentul lui Heraclit deschide posibilitatea a două interpretări : 1. una obișnuită : este înțelept de a asculta cuvîntul *Logos-*

sului și de a fi atenți la înțelesul a ceea ce el spune, repetînd ceea ce am auzit sub forma : Totul este Unul ;

2. interpretarea heideggeriană : *hen Panta* nu este ceea ce *Logosul* enunță ca vorbă și ce dă auzirii ca sens. *Hen Panta* nu este ceea ce *Logosul* declară, ci spune în ce chip *Logosul* își desfășoară ființa sa. *Hen* este *Unul-Unic* în sens de *ceea ce unește*. El unește împreunînd. Împreunează reculegînd și lăsînd — întins în fața, a se întinde — în fața, ca atare și în ansamblul său. *Unul-Unic* unește ca *Punere* reculegătoare. Această *Unire* care reculege și adună împreună în ea *Unificatorul*, se manifestă în modul că *Unirea* este acest *Un* și, ca atare, *Unicul*. *Hen Panta* enunțat în sentența heracliteană este un simplu semn, dîndu-ne a înțelege (auzînd) ce este *Logosul*.

Singurul răspuns pertinent la întrebarea ce este *Logosul*, este *ὁ Λόγος λέγει* : El lasă — întins — împreună — în fața. Ce ? *Toate* (*Panta*). Legat cu o alta sentență *B₇*, gîndul acesta apare întemeiat : *Εἰ πάντα τὰ ὄντα* : „Dacă tot, lucrurile prezente...“

Repunînd în valoare, pentru *Logos*, ideea *prezenței*, a *non-ascunderii*, a *punerii la adăpost* etc., Heidegger definește *ființa-prezentă* pe aceea care odată apărută, să dureze în *non-ascuns*. *Logosul* dezvăluie lucrul prezent în prezența sa.

Dar dezvăluirea este *Ἀλήθεια*. Aceasta și *Logosul* sînt unul și același lucru. *Leghein*-ul lasă *aletea* (*ἀλήθεα*), *non-ascunsul* să se întindă — în fața, ca *non-ascuns* (*B. 112*). Orice dezvăluire scoate lucrul prezent din ocultare. *Dezvăluirea* are nevoie de *ascundere* (ocultare). „*Ἀλήθεια* repune în *Ἀλήθεια*, scoate în ea, pune în față ceea ce prin ea este menținut retras. *Logosul* este în el însuși totodată *dezvăluire* și *voalare* (ascundere). El este *Alêtheia*“.

Heidegger insistă asupra dialecticii contradictorii, a unității funciare dintre *non-ocultare* și *ocultare*. „Natura *logosului*, a Punerii care reculege, este de a fi totodată *dezvăluindă* și *mascîndă*. De asemenea, dacă *Hen Panta* (Un Tot) spune ce este Logosul, Logosul spune cum *Hen Panta* își desfășoară ființa. Ambele sînt unul și același lucru.

Luînd în atenție și fragmente ca *B 32*, *Hen tó sofón Mounon* („Un Unicul, Totul unificator, este singur *Bine-dispusul*“) și *B 64*: *Tà dè Panta oiakizei*

Keràunos

(Dar toate lucrurile (prezente),
lumina le guvernează
conducîndu-le la prezență)

Heidegger nu face altceva decît să ne dea alte și alte exprimări pentru aceeași entitate centrală a filosofiei sale care este Ființa. El distinge, adesea, aspectul religios al tuturor acestor sensuri, aspect prezent la Heraclit însuși, cînd în *B 32* scrie :

Unul, unicul Întept nu vrea
și vrea totuși să fie numit cu
numele de Zeus

(*Hen tó Sofón mounon leghestai uk ételei*
kai ételei Zenos onoma)

(Diels-Kranz)

Cu această ocazie, conceptul de *Moîra* (destin) se face prezent, căci *Unul* adună totul în Destin.

Convingerea filosofului german era că grecii locuiau în însăși ființa limbajului, dar ei nu au gîndit la acest fapt niciodată, nici chiar însuși Heraclit. Ei nu au gîndit ființa limbajului plecînd direct de la *ființa ființei*.

Vom putea să vedem cu adevărat lumina și luminarea ei numai dacă intrăm în zbuciumul și frămîntarea *ființei* însăși. Trebuie să veghem ca gîndi-

rea noastră să facă mai mult decît să alerge după ea cu ochii închiși — ne spune filosoful.

La origine, „ființă“ înseamnă „prezență“ iar „prezență“ înseamnă *a se pro-duce și a dura în non-ascundere*.

Din Parmenide, din *poemul didactic* al acestuia, pe Heidegger îl preocupă fragmentul VIII, 34—41, a cărui lectură este menită să repună în adevărații termeni problema filosofiei occidentale a raportului dintre gîndire și ființă :

Căci același lucru sînt gîndire și ființă
(to gar áuto noein estin te kai einai)

Întregul text al fragmentului în traducerea W. Kranz sună : „A gîndi și gîndul că «Este» este sînt același lucru ; căci fără fiind, în care el rezidă ca lucru enunțat, tu n-ai putea găsi gîndirea. Desigur nu există nimic, sau nu va exista nimic, în afară de fiind, pentru că *Moîra* i-a impus să fie un tot, și imobil. Nu va fi decît un nume tot ceea ce muritorii au fixat astfel, convinși că era adevărat : «a deveni» ca și «a pieri», «a fi» ca și «a nu fi», «a schimba locul» ca și «a trece» de la o culoare strălucitoare la o alta“.

Împotriva tuturor interpretărilor anterioare ale acestui text, Heidegger cere să plecăm nu de la gîndire, ci *de la ființă*. Important este, sub aspectul metodei, „de a aduce la o spunere tăcerea gîndirii antice“.

Dualitatea — princeps a filosofiei lui Heidegger se propune sub un alt nume ca *Pliul (îndoitura) dintre ființă și fiind*. Numai aici, în acest loc ontologic, fiindul, *εἶναι* -ul poate să apară și să fie gîndit. Este nevoie de o *depliere a Îndoiturii*.

Luînd în considerație și *fragmentul III* din *poemul parmenidian*, Heidegger dezvăluie sensul unui alt cuvînt-enigmă (*to áuto*) care înseamnă *același*, și nicidecum *identicul*. Fragmentul III zice : „Același într-adevăr este a lua-în-atenția-sa“ și de asemenea «a fi-prezent» (lucruri prezente), iar *fragmentul VIII*, 34 zice : „Același este «a lua-în-atenția-sa» și (aceas-

ta) «în drum către» care a-l percepe atent“. Momentul interpretat permite filosofului să ne arate că ceea ce Heraclit numește *Logos* ca „a lăsa-întins-în fața“, la Parmenide este *Fasis* (zicerea ca ceea ce „face-să apară“ care cheamă și reclamă). Totodată, și Parmenide vorbește despre *Alêthéia* (dezvăluirea — non-ocultare) în *deplierea Îndoiturii*. La el este chiar o zeiță. În *Poemul didactic* el spune că *ascultînd* (*numai*), *zice ceea ce el a gîndit*.

Fragmentul 22 și sq. :

Și zeița, privînd în viitor, mă primi favorabil, în
mîna sa
Ea îmi luă mîna dreaptă și îmi zise astfel cuvîntul
cîntînd pentru mine.

Or, ceea ce i se oferă este *același-ul* (*to auto*). Deci numai sub acest aspect gîndirea aparține ființei pentru că prezența nu se poate ține în afara lui *eon* (*εόν*).

Dar teza tuturor tezelor lui Parmenide, după Heidegger, este cea din VIII, 37 și sq.

„...pentru că Moira i-a impus
(fiindului) să fie un Tot și imobil“
(W. Kranz)

Parmenide vorbește de *eon*, de prezență (a lucrurilor prezente), de Îndoitura, dar nicidecum de „fiind“. El numește Moira, atribuirea, care, acordînd, repartizează și care astfel deschide Pliul, Îndoitura, Atribuirea dispensează Pliul, ea îl pedepsește, îi face *dar*. Ea este dispensarea (*Schickung*) în ea însăși reculeasă, și astfel depliantă, care permite prezența ca prezență a lucrurilor prezente în apariție.

Dispensarea menține retras Pliul ca atare și, mai mult chiar, deplierea sa. Ființa lui *Alêthéia* rămîne mascată, voalată. Vizibilitatea pe care ea o acordă face să emeargă prezența lucrurilor prezente ca *aspect* (*eidos*) și ca *vedere* (idea). Aici, Heidegger precizează că iluminarea rațiunii presupune deja dez-

văluirea Pliului. Iată aspectul fundamental ontologic al filosofiei lui Heidegger care pune în plan secund, mereu, raționalitatea umană față de Îndoitură. O istorie a ființei, după filosoful german, nu poate fi pătrunsă decît după înțelegerea și acceptarea Pliului : *ființă-fiind*, *Deschiderea deschisului*.

Marele merit al lui Parmenide ar consta tocmai în întuirea lui *același* (*to auto*), în acest loc al *dispensării pliului*. Dialogul cu o astfel de veche gîndire păstrează putința unei reale *retrăiri a destinului*, susține Heidegger.

Pentru că grecii au intuit (direct) starea de *lucru uitat* (*λήθη*) ca pe o ascundere trimisă de destin, Heidegger a tîns, în toate dialogurile sale, cu Heraclit, în primul rînd, ca și cu alții, să scoată într-o adevărată lumină a ontologiei, *tot ceea ce poate da de gîndit*. Pentru gînditorul german : „A vrea să alergi după doctrina obiectiv exactă a lui Heraclit, este o întreprindere care s-ar sustrage pericolului salutar de a fi atins de adevărul unei gîndiri“.

Gratuitatea hermeneuticii sale care, deliberat, nu trebuie să conducă la nici un rezultat, ne relevă esențial metodologia cultivată constant : aceea a unei *înterogații neîntrerupte asupra cuvintelor-enigmă ale cugetării grecești*. Ea se însoțește mereu cu speranța unei adevărate luminări de sens și a unei autentice emergențe în universul apariției, în care omul face figură de prezență secundă.

Gîndind la *fragmentul 16* din Heraclit : „Cum să se poată cineva ascunde dinaintea cuiva care nu umbrește niciodată ?

τὸ μὴ δυνοὺ ποτε πῶς ἄν τις λάθοι ?

Heidegger descoperă gîndirea acelei permanente emergențe (produceri, *Entstehung*) care se leagă foarte bine cu alt fragment heraclitian (123) ce spune : (*Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*) Fisis kriptestai filei) (*Ființa lucrurilor iubește să se ascundă*) Heidegger traduce acest din urmă fragment astfel : „A emerge

(în afara lui a-se-ascunde) acordă favoarea sa lui a se ascunde“. Căci o astfel de interpretare se acordă totodată cu termeni vechi, de la Homer și Pindar în care Ζ din Ζαθεος, Ζαμενες, Ζαπιρος (foarte divin, foarte impetuos, foarte ardent) înseamnă, ca și verbul Zen (ζῆν), *emergență în lumină* aidoma focului lui Heraclit, care numește „ceea ce nici unul dintre zei sau dintre oameni n-a produs“, ceea ce înseamnă și Φύσις și κόσμος și λόγος. Heraclit a gândit plenitudinea ființei. *Aceluiași*. Această Luminare este *Ereignis* a clarității care eliberează, este *Venirea* (A-venement-ul), căreia nimic nu-i poate rămâne ascuns.

Filosofia lui Heidegger exprimă convingerea că *ceea ce trebuie gândit* nu este la depărtări definitive de noi, ci *locul ființei sale este această proximitate care apropie pe unele de altele, toate lucrurile prezente și viitoare, și care păstrează ceea ce a fost astfel adunat*.

Opinia cea de toate zilele caută adevărul în diversitatea multiplă, *mereu-din nou* împrăștiată în fața ei. Ea nu vede flacăra liniștită a secretului care se aprinde întotdeauna în ceea ce este simplu în lumina clară. Dacă Heraclit a fost numit o *Skoteinos* (ὀσχοτεινός) el își va păstra desigur, pentru totdeauna numele, dar este „obscurul“ pentru că el gândește, întrebând, către Lumină.

Acestea sînt cîteva din chipurile interpretării heideggeriene în spațiul plin al înțelepciunii celor vechi.

1982

V. TERRA MIRABILIS

CONSTITUIREA FILOSOFICĂ A OPEREI LUI D. CANTEMIR

Dimensiunea filosofică a creației multivalente a lui Dimitrie Cantemir constituie o dominantă de necesitate organică, a unui efort sacru care a folosit înțelepciunea ca pe o metodă modernă a dezvăluirii sensului istoriei.

Ceea ce impresionează profund, și cu prelungiri nebănuite, este *stilul aparte de a gândi, al lui Cantemir*, maniera de a maturiza ideea în timp și calitate, cale prin care filosoficul evoluează și se înalță ca un *criteriu definitiv al judecății patriotice în istorie*.

Cine a putut să creadă că lucrările de filosofie ale lui Cantemir sînt aleatorii, și cu totul secundare, în marginile amplului și simțitului său discurs teoretic, se află exact la polul celălalt al unei înțelegeri mature a operei. Căci opera lui Cantemir, *ca orice operă magnifică*, umbrind adesea, intuițiile lui Vico, unui Montesquieu, și chiar pe cele ale unui Voltaire, această operă, dovedește o *structură și o finalitate unice*.

La Cantemir *această finalitate este slujită, într-un chip superior, de filosofie*, întrucît, în felul acesta, este întemeiată, nu numai istoric, ci și logic, o operă și un destin care nu puteau fi decît românești și numai românești.

Filosofia lui Dimitrie Cantemir implică trei momente, trei straturi de elevare în întregul operei: *Momentul principiilor* — ca întemeiere —, *Momentul istoriei* — ca explicație logică, și *Momentul patriei* — ca împlinire reală-sintetică și ca scop suprem al cercetării. Această ordonare esențială este una axiologică, și nu una temporalistă. Mai exact spus, Cantemir purcede în planul teoriei, de la principiile generale ale existenței, cunoașterii și moralei, către dezvăluirile sensului legic al istoriei universale și se împlinește în valoarea revelatoare a vechimii unității, continuității și perspectivei patriei și poporului român.

Primele lucrări ale lui Dimitrie Cantemir marchează o depășire filosofică umanist-laică, de factură etico-pedagogică, a ortodoxismului teologic. „Divanul sau gilceava înțeleptului cu lumea“, „Icoana de nezugrăvit a științei sfinte“, „Doctrina lui Iohann Baptist van Helmont“ precum și „Micul compediu de logică mărturisesc adâncimi filosofice antice, prerenascentiste și renascentiste. Între vârsta de 25 ani și cea de 30 ani, Cantemir se manifestă cu o maturitate filosofică în măsură să judece inconsecvențele lui Aristotel și să dezvăluie cu originalitate idei analoge unui Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Erasmus ș.a.

La acest timp, Cantemir reușește meritoriu să constituie o concepție deistă echilibrată în care, necesitatea de ordin divin a creației lasă deschisă aria acțiunii, libertății și responsabilității umane.

Incontestabil, atitudinea sa filosofică nu este, și nici nu putea fi, aceea a unui materialist în ontologie sau în gnoseologie. Oscilarea între acceptarea genezei divine și acceptarea principiului apei, la fundamentul universului, se conjugă logic, cu inopțiunea: atât față de cunoașterea empirică cât și față de cea pur rațională, formulând ideea superiorității revelației divine și a actului de credință.

Între aceste limite de înțelegere, care au totuși valoarea lor istorică, Cantemir va dezvolta, pe urmele lui van Helmont, o interpretare a problemei timpului, care rămâne simptomatică pentru opera sa de filosof al istoriei. Cantemir va considera timpul ca pe o parte ruptă din eternitate. Această interpretare extrem de adâncă și fecundă îi va permite o superioară pătrundere a Istoriei universale și a Istoriei Patriei, prin folosirea conceptului *Vechimii* în opoziție dialectică cu cel al *creșterii și descreșterii*.

Al doilea pas, din mișcarea teoretică a lui Cantemir, îl reprezintă *Momentul istoriei*. Trecerea la acest moment este realizată printr-o procedură artistică, printr-un roman social-politic luând forma cifrului: *Istoria ieroglifică*. Exigența fundamentală a acestei scrieri nu este descrierea detaliului social, într-un anumit timp istoric al țărilor române, ci *tilcuirea unui mers necesar al Istoriei*: „...ce ființa lucrului trebuie tilcuită“ — spune Cantemir.

Acest imperativ apare și mai pregnant în lucrarea de filosofie a istoriei, scrisă în anul 1714 și intitulată *Cercetarea naturală a monarhiilor*, în care Domnitorul filosof aplică legitatea evoluției ciclice succesive la istoria omenirii. Conform acesteia „toate cele ce sînt numite și sînt în esența lor particulare, trebuie să se nască și să moară, să se schimbe și să se transforme... și la termenul uneia, din desfacerea ei, trebuie să urmeze nașterea alteia...“.

Împotriva unei particularizări obsesive pe care au făcut-o interpreții, Cantemir spune aici limpede și pentru totdeauna: „...numele nu sînt esențiale, ci accidentale“. Ceea ce îl interesa pe Cantemir era dezvăluirea șansei istorice naturale a patriei sale. Lucrurile vor deveni și mai evidente în lucrarea *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane*. Aici necesitatea ia chipul disoluției istorice; imperiile sînt înjghebari efemere, alcătuiți nefirești, „monștri“, suportînd iminența disoluției lor sociale. Acest ca-

racter dispersiv al timpului istoric presupune cu aceeași necesitate caracterul peren al Vechimii popoarelor.

Cel de al treilea Moment al creației lui Cantemir este cel al *patriei române* și al poporului român. Cele mai exprese lucrări ținând de acest strat sînt desigur : *Descrierea Moldovei, Viața lui Constantin Cantemir, Evenimentele Cantacuzinilor și ale Brâncovenilor, Historia Moldo-Vlahica, și Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*. Acest al treilea moment al filosofiei lui Dimitrie Cantemir este și cel mai important. El însemnează ipostaza sintezei generalului cu particularul, a logicului cu istoricul, a cunoașterii obiective cu trăirea înalt patriotică. Vechimea poporului român se exprimă pe razele originii, continuității și unității sale, rămînînd temeiul, judecata și mărturia independenței și libertății sale în istorie.

Sublimul operei lui Cantemir rezidă, credem, în aceea că a făcut din înțelepciune metoda unei opere magnifice, iar din filosofie un criteriu definitiv al ideii strămoșești și eterne de patrie română și de popor român. Timpul nostru probează biruința acestui adevăr.

1973

ONTOLOGIA LEGITAȚII LA VASILE CONTA

Cugetătorul care printr-un elan magnific, în mai puțin de un deceniu, din și așa prea puținii ani ai vieții, a reușit să înalțe spiritualitatea românească la dimensiunile exigențelor metafizice ale Europei secolului al XIX-lea, Vasile Conta, a avut harul rar de a fi intuit că demnitatea cea mai înaltă a filosofiei este *ontologia* — teoria ființei. Situat în continuitatea firească a marilor săi predecesori : Miron Costin, Constantin Cantacuzino Stolnicul, Dimitrie Cantemir, Ion Heliade Rădulescu, geniul filosofic al lui Conta a triat cultura Europei, cu acel sigur senti-

ment al valorii proprii creații : „Nici odată nu mi-a plăcut să primesc lucrurile de-a gata ; ci, totdeauna ce-am citit, tot ce-am aflat, am trecut prin prisma cugetării mele, supuind acest material la o analiză serioasă. Pentru că numai atunci putem să ne dăm seama de valoarea unei lucrări, a unei acțiuni, cînd vom privi obiectiv în reflexul gândirii altora, cum-pănind pe a noastră. Acest lucru e atît mai trebuitor pentru acei care se ocupă cu filosofia. În acest labirint al gândirii, avem mare trebuință de o vedere limpede. Căci filosofia nu este altceva, decît măregelele unor descoperiri atomice din univers, pe care de veacuri le trecem pe firul ne(in)finat al timpului. Și dacă n-am ajuns încă, să deslegăm enigma ce ne înconjoară, e din cauză că în omenire, au fost mulți învățați, dar prea puțini filosofi“ (Cugetări postume, în *Filosoful Conta, Opere complete*, ed. a 2-a, O. Minar, p. 36).

Ontologia dobîndește, în întreaga operă filosofică a lui Conta sensul cu totul propriu de *teorie a legității ființei* materiale. Se împletesc, prin aceasta, la filosoful român, două exigențe fundamentale ale filosofiei, de întemeiere esențial științifică : 1. imperativul anticilor vizînd *coerența și ordinea cosmică*, acceptarea întregului univers ca un Logos, ca un Cosmos, din care omul este o parte semnificativă, probabil cea mai importantă, și 2. imperativul teoreticității științei — acela de a stabili legile fixe, raporturile constante ale oricărui domeniu al realității materiei.

Împotriva oricărei ipostazieri a subiectului și a omului, pe linia în care a excelat pozitivismul, dar și împotriva oricărei idei de autarhie absolută a naturii, care a putut conduce materialismul modern la o viziune apropiată de concepția kantiană a „lucrului de sine“, Vasile Conta a formulat una din ideile cele mai fecunde ale monismului materialist, anume *coerența în esse*, dintre materia universală a naturii

și existența social-istorică a omului, cu alte cuvinte aceea *comunitate* de ființare, *conaturalitatea omului cu lumea*, pe care filosoful român o concretizează în conceptul *armoniei* ontologice dintre om și univers. „... *lumea întreagă* — scria autorul *Teoriei fatalismului* — *sub orice față ar fi privită, este guvernată de legi fatale și naturale*. Numai după admiterea acestui adevăr fundamental se poate explica *armonia permanentă care există între lumea fizică, de o parte, și lumea morală, de altă parte, și în genere între toate mișcările* (s.n. T.G.). Această armonie ar fi imposibilă dacă în lume ar exista, după cum se crede, un comerț intim și continuu între legi fixe, de o parte, și între liber arbitru și capricii, de altă parte“ (*Teoria fatalismului*, cap. III *Fenomenele psihologice*, BPT, Ed. Minerva, 1975).

S-a reproșat lui Conta, dintr-un îngust unghi al lecturii superficiale, nefilosofice, faptul de a fi negat obiectivitatea întâmplării și libertatea voinței, ignorându-se esențialul : că determinismul materialist al cugetătorului este structurat de o *etiologie spectrală*, de o multiplă cauzalitate în simultaneitate, a cărei explicație trebuie dobândită „prin simplul joc al legilor naturale“, nefăcînd excepție „manifestațiunile sufletului“, chiar și „imaginațiunea creatoare și inventivă, chiar *conștiința eului*“ (*ibidem*) Folosind o antiteză semnificativă, sîntem îndreptățiți să afirmăm că, fără a neglija manifestarea *întîmplătoare a necesității*, Conta a acordat o atenție deosebită *necesității întîmplării*. Prin aceasta, punctul său de vedere este fidel ontologic, recunoscînd peste tot posibilitatea cunoașterii procesual infinite a necesității. Printr-o astfel de recunoaștere, filosoful român ne relevă convingerea fermă că libertatea nu poate fi concepută nicidecum ca o ieșire de sub acțiunea legilor obiective, ci dimpotrivă prin mai buna cunoaștere a necesității. Vorbesc de la sine exemple utilizate de Conta, din domeniul istoriei, și, mai ales, al statisticii sociale : crizele comerciale, delic-

tele, căsătoriile etc. Argumentul fundamental al filosofului este irefutabil. El susține că și în societate, legile sînt *fixe și inflexibile* și nicidecum *aproximative* sau *flexibile*, pentru că întotdeauna se păstrează un *raport constant* între toate lucrurile care exercită o înrîurire și populația asupra căreia se exercită înrîurirea. Nimic nu împiedică — observa Conta — ca „raportul particular între fiecare forță sau înrîurire, de o parte, și între rezultatul sau efectul său, de altă parte, să fie totdeauna *matematicește fix*“ (*ibidem*, cap. II, *Fenomenele sociale*). Cu o încredere deosebită în viitorul statisticii, care după o informație exactă și de detaliu, *va putea interveni* în rezultatele generale, tocmai luînd în considerație efectele particulare ale fiecărei înrîuriri, Conta aprecia că aceasta va constitui însăși *proba directă* că „nu există nici o deosebire între legile fizice propriu-zise și între acele sociale“ (*ibidem*).

Desigur, nu trebuie să raportăm valoric formulările filosofului nostru, fondate pe argumente ale științelor dinspre sfîrșitul secolului trecut, cu alte constatări ale timpului nostru, ci să evidențiem ideea profundă, conform căreia *necesitatea* (numită de Conta ca la antici, fatalitatea) guvernează și în faptele sociale, *întocmai ca și în fenomenele fizice și fiziologice* (*ibidem*).

Leit-motivul întregii opere filosofice a lui Conta îl constituie principiul *necesității*. Prezent atît în *Teoria fatalismului* cît și în *Teoria undulațiunii universale*, acest principiu este dezvăluit în toată semnificația lui generală, în lucrarea *întîile principii care alcătuiesc lumea*, în care aflăm că cele 6 principii „sînt calități ireductibile și universale ale lumii întregi, pentru că nu există un singur atom care să nu conțină decît spațiu și timp, vid, materie și mișcare, *executate după niște legi stabile* (s.n. T.G.)“.

Acceptînd conservarea cantității de mișcare și de materie din univers, Vasile Conta a emis ipoteza „unităților relative de alcătuire a materiei“, prin

care se manifestă o *atracție și o respingere inegală* (*Intîile principii*, secția IV, Mișcarea) ca expresie a *interinfluențării* lor. Forța și mișcarea materiei fiind același lucru, filosoful raționează în chipul următor : „Corpurile se influențează între ele prin forțe care pot varia la infinit. Toate aceste forțe pot fi concentrate în una singură pe care o voi numi *putere de asimilație*... voi dovedi că tendința statornică, unică și esențială, a unui corp este de a transmite celorlalte corpuri mișcare interioară și exterioară proprie, adică de a le face să aibă aceleași mișcări, aceleași constituțiuni moleculare ca și dînsul. Înseamnă că un corp să asimileze prin mișcarea pe celelalte corpuri, dîndu-le direcțiunea proprie. Rămînînd ca restul puterilor materiei să ajute numai la acțiunea acesteia, fiind mai puțin generale decît *puterea de asimilație a materiei* din cazul de mai sus. După cum această asimilație este mai mult sau mai puțin completă, mai greu ori mai ușor de îndeplinit, tot așa va fi apropiere sau *atracțiune* a corpurilor, îndepărtare sau *repulsiune* a lor“ (s.n. T.G.) (*ibidem*, p. 328).

Ferm convins că prin ideea *asimilațiunii* va putea lămuri multe lucruri neclarificate pînă la acel timp, filosoful regîdea însuși conceptul de *lege*, care în *Intîile principii* care alcătuiesc lumea, nu mai este redus la un raport „statornic“ și „matematic“ între „cauze și efecte“ — cum ar socoti unii, susține Conta —, ci printr-o comparație cu legile geometrice, se definește cu un conținut nou : „Căci o lege naturală niciodată nu reprezintă decît un raport aproximativ, arătîndu-ne numai rezultatul general, adică media care se produce în anumite împrejurări“ (*ibidem*, sect. V, Necesitatea). Exemplu : atracția neregulată a meteoriților face ca mișcarea de revoluție a Pămîntului să nu fie o curbă perfectă, etc.

Nu este nici un fel de contradicție, la filosoful nostru, între ideile formulate în primele sale lucrări și lucrarea *Intîile principii*. Vizînd mai ales

legile de caracter cauzal, Conta are în atenție infinitatea reală, multiplă a cauzelor, împrejurărilor și factorilor ce concură la producerea unor efecte. Există factori obiectivi, desigur, care fac „că legile exprimă raporturi mai mult sau mai puțin constante, după cum ele se raportează la puteri mai mult sau mai puțin permanente, acestea din urmă mai depinzînd de constituția maselor mari sau mici“. Cu alte cuvinte, depinzînd de însăși schimbarea procesuală, în timp, a „constituției și durabilității corpurilor“ (*ibidem*).

Aici, pe depline temeieri, Conta introduce o grație, o ierarhie al cărei criteriu îl reprezintă *uniformitatea și precizia legii*, înțeleasă ca „raport relativ“. Astfel, legile lumii anorganice, deși relative, sînt „foarte precise“. Urmează, fenomenele biologice, cîrmuite de legi mai puțin precise, determinate de cantitatea mică de materie organică a Pămîntului. Apoi, vin fenomenele psihice, cîrmuite de legi și mai puțin sigure, avînd drept fundament o cantitate și mai mică de materie. În sfîrșit, urmează fenomenele sociologice, cîrmuite de legile cele mai nestatornice. Conta clasifică legile, judecîndu-le ierarhic, de jos în sus : a. legi mecanice, fizice, chimice ; b. legi biologice propriu-zise ; c. legi psihologice și d. legi sociologice.

Obiecțiunii puternice formulate de adversarii concepției sale materialiste, cum că legile psihologice și sociologice ar fi necesar *aproximative* și *neconstante*, Conta îi opune argumentul profund că *toate* legile, chiar și cele naturale, „sînt cu *aproximație nestatornice*“ (*ibidem*, p. 334), caracter care se datorește și faptului real că psihologia și sociologia, fiind abia la începutul constituirii lor, au stabilit „*niște legi false și necomplete*“, așa cum au făcut și științele pozitive, la începuturile lor. Optimismul cognitiv al lui Conta impune adevărul, după care : nu putem accepta cu certitudinea hotărîită că niciodată psihologia și sociologia nu vor descoperi legi complete și

statornice. Iată, aşadar că, pentru simţul dialectic al lui Conta, insuficienţele istorice ale cunoaşterii legităţii nu infirmă argumentele de plan ontologic ale acţiunii reale, ferme a legilor în toate domeniile lumii materiale. Cu alţi termeni, pot fi aproximative numai „legile pe care noi le putem descoperi“ (*ibidem*, p. 335).

Postulînd unitatea materială a lumii, Vasile Conta argumenta că la fel cum puterea sau forţa generală a materiei se împarte, la infinit, în forţele particulare ale diferitelor nivele ale existenţei, tot astfel, există o „divizare“ a legilor particulare sub categoria unei legi universale. „... o putere generală, rezultînd din conştiinţa unei mase mari de materiale ce există de mult în natură, poate fi condusă, de o lege atît de generală şi durabilă; şi după cum această putere generală se poate diviza în puteri din ce în ce mai puţin generale şi întinse, tot aşa şi legea generală se poate diviza în alte legi din ce în ce mai particulare întocmai ca şi subîmpărţirile corespunzătoare ale materiei (s.n. T.G.). Deci legile sînt supuse unei elasticităţi de divizare infinită ca şi celelalte principii, variînd în complexitate şi întindere de la infinit de mare pînă la infinit de mic“ (*ibidem*).

Conta stabileşte existenţa a „două legi foarte generale pe care se bazează sistemul meu. *Legea asimilaţiei şi legea undulaţiunii* (s.n. T.G.). Aceasta din urmă nu-i decît legea evoluţiunii, pătrunsă altfel ca pînă acum“ (*ibidem*, p. 336).

Este sigur faptul că filosoful român, pe baza unei impresionante informaţii ştiinţifice, a socotit *asimilaţiunea universală* drept legitatea de fond a lumii materiale iar *ondulaţiunea universală* drept legitatea de stil, de modalitate a devenirii şi mişcării veşnice a lumii materiale. Este foarte interesantă încercarea de a stabili „teoria echivalenţei şi a unităţii puterilor“ ca o expresie a principiului conservării şi transformării energiei. Conta vorbeşte, utilizînd ur-

mătorii termeni: „Din faptul că fiecare corp dispune numai de o cantitate mărginită de materie, urmează că întreaga cîtimă de forţă a lumii întregi rămîne nealterată... Deşi mişcarea e fixă (cantitativ, n.n.), totuşi cantitatea în mod calitativ e supusă unor variaţii infinite (s.n. T.G.“ (*ibidem*, p. 336—337).

Acceptînd că orice mişcare are calitatea esenţială de a transmite direcţia sa proprie altei mişcări, Vasile Conta releva că orice corp tinde să-şi asimileze restul corpurilor transmiţîndu-i propria sa mişcare, atît cea exterioară cît şi cea interioară. Legea asimilaţiunii, ca şi legea undulaţiunii, este „divizată“, adică particularizată prin cîteva „corolare“ numite chiar „legi ale asimilaţiunii“, avînd rostul de a edifica însuşi sistemul legităţii. Conta a înfăptuit această intenţie printr-un apel constant la cuceririle ştiinţifice ale fizicii, chimiei şi biologiei.

Iată cele patru legi sau coordonate ale asimilaţiunii: 1. Orice corp imprimă forţele sale celorlalte corpuri, cu care vine în atingere, imprimînd mişcarea lor exterioară şi interioară, adică propria mişcare în spaţiu şi constituţia interioară, tinzînd spre a se asimila pe celelalte corpuri. Filosoful relevă că schimbarea simţită a unui corp este rezultanta mai multor influenţe care se întîlnesc. Exemplificarea invocată de Conta este extrem de diversă, convingătoare fiind chiar şi cazurile luate din fiziologie şi viaţa social-politică. Înseşi fenomenele atribuite de obicei imitaţiei, sînt pentru cugetătorul român tot un rezultat al asimilaţiunii. 2. Prin exerciţiul influenţei sale, mişcarea unui corp nu trece identic în celelalte corpuri; se produce numai o prefacere în mişcarea proprie a acestora. Aici Conta precizează că „asimilaţia nu este o comunicare de cîtime, o descărcare sau o trimitere a unei părţi de materie. Este o expansiune a altor corpuri, care porneşte din aceeaşi mişcare etc. ...Deci, — sublinia filosoful — nu o pierdere dar o modificare inversată“. El mai preciza că „transfor-

mare de fapt nu există în realitate decât ca forță în același corp“. Influența primită de grupul molecular, de exemplu, este schimbată de forțele sale, „căci noile forțe n-au fost încă primite“. 3. *Asimilațiunea corpurilor se face în raport invers cu patratul distanței care le separă*. Conta recunoaște că această lege nu a fost probată de experiență decât pentru anumite forțe, dar extrapolarea ei prin analogie nu poate fi hazardată, deoarece influența cea mai puternică o au, reciproc, corpurile ce se apropie unul de altul. Trebuie să recunoaștem că în formularea generală a acestui corolar, Conta utilizează generalizând principiul fundamental al mecanicii newtoniene. 4. *Asimilațiunea se face în raport direct cu masa corpului care îl asimilează*, deoarece influența — argumentează filosoful — trebuie să fie în raport cu forța inerentă a unităților de alcătuire (*Intiile principii care alcătuiesc lumea*, ediția O. Minar, p. 632—638).

Punând accent pe conexiunea universală a fenomenelor lumii materiale, Vasile Conta a reușit să înfăptuiască unul dintre cele mai impresionante temeuri ale ontologiei materialiste de la sfârșitul secolului trecut — anume : *sistemul legității universale necesare*, pilduitor particularizat în legile biologiei, legile fizicii, legile chimiei, legile societății etc. Modernitatea viziunii lui Conta rezidă în modelul ontologic, pe care îl conferă filosofiei, prin exigențele științei. Dacă amintim numai modul în care, explicînd *adaptațiunea*, Conta particularizează ideea dialectică după care *acțiunea universală* este o *unitate de metamorfoze a luptei forțelor în echilibru al forțelor și reciproc* (*Teoria undulațiunii universale*, ed. O. Minar, p. 198—202), avem sintetic prezentat sensul profund al contradicțiilor mișcării care se manifestă ca stil universal în existența *formelor evolutive*. Unitatea dintre transformările particulare ale materiei și transformările particulare ale forței, impune adevărul dialectic despre veșnicia mișcării uni-

versale și despre relativitatea repausului, la fel cum acceptarea formelor neevolutive doar ca „acte funcționale ale formelor evolutive“ îl determină pe filosof să argumenteze că numai prin existența unor astfel de transformări brusce, mișcarea universală nu se transformă într-un *absolut al mișcării*, adică într-o *regresio ad infinitum*, ceea ce ar echivalo-o cu repausul absolut. Această idee a formulării unei *discontinuități sau cuantificări* a mișcării, ca mod de frînare a alunecării gândirii spre un fals infinit — care ar transforma ideea mișcării în ideea nemiscării —, este magnifică în argumentarea dialectică a lui Conta, reușindu-se astfel o legare ontologică a asimilațiunii universale, cu undulația universală și cu acțiunea sau mișcarea universală. Sînt exact cele trei premise care impun valoric ontologia materialistă a lui Conta în spectrul cultural filosofic al sfîrșitului de secol al XIX-lea.

1983

FILOSOFIA LA „CONVORBIRI LITERARE“

În anul 1927, cînd revista „Convorbiri literare“ încheia al șaselea deceniu, al său, de ființare, filosoful Mircea Florian insinua temeritatea de a substitui o „succintă prefață“, „unui studiu“, vrednic a fi mai cuprinzător, căci e la largul său : filosofia la „Convorbiri literare“.

Pe drept cuvînt, varietatea direcțiilor pe care le comportă filosofia, în paginile „Convorbirilor“, poate îmbia la folosirea unei metodologii diverse și se vedește necesar antinomică spațiului restrîns. Închipuind o anamneză în firul unei tradiții neîntrerupte, încercarea de sinteză trebuie, totuși, să parcurgă toate dimensiunile filosofice prezente în revistă : creație originală, istoria filosofiei, etică, estetică, logică, sociologie etc.

Încă din primii ani ai „Convorbirilor literare“, simptomatică pentru scopurile social-culturale pe care le urmărea revista, este încercarea de definire majoră a conținutului și sensurilor culturii românești.

Studiul lui A. D. Xenopol din anul 1868, *Cultura națională*, autentică analiză de teoria culturii, cernea ideea că „lumea se răsfrânge în mod deosebit în sufletul fiecărui popor“ („Convorbiri literare“ p. 198), reflectare generată de condiții deosebite de viață. Această particularizare firească ar fi caracterizată prin anumite elemente specifice. „Cultura națională a unui popor — scria A. D. Xenopol — consistă mai înainte de toate în păstrarea, dezvoltarea și cultivarea limbei sale, apoi în regularea raporturilor indivizilor săi atît a celor de drept cît și a celor de moravuri după formele ce sufletul său a dezvoltat pentru împlinirea lor, în cercetarea trecutului său ca popor, ca existență particulară în această lume, pentru a înțelege prezentul și a întrevădea viitorul, în fine în cultivarea artelor și a literaturii, astfel ca tot ce este frumos și original în sufletul său să se dezvolte și să se producă în lumea exterioară“ (Ibid p. 280).

Înalta menire a culturii naționale rezidă în aceea de a dezvolta orice popor „la conștiința de sine, la viața națională“ (p. 281). Condiție primară în viața umanității — continuă Xenopol — cultura națională probează că „numai popoarele care au ajuns la o viață națională, la o conștiință clară a existenței lor, au produs ceva pentru binele omenirii“ (Ibid. p. 283).

În același sens, al creării unei adevărate culturi, polemiza Maiorescu cu revista „Transilvania“ a lui Barițiu, în studiul *În contra direcțiunei de astăzi a culturii române* („Convorbiri Literare“, dec. 1868). Titu Maiorescu se declara împotriva inserției cosmopolite cu orice preț, împotriva „infectării“ vieții publice românești, invocînd „lipsa de orice fundament solid pentru formele externe ce le adoptăm (Ibid. p. 304).

El releva de asemenea, cu mult patos patriotic, „nulitatea“ culturii claselor superioare, subliniind — în 1868 — că „singura clasă reală la noi este țaranul român“, a cărui realitate este „suferința sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare“ (Ibid. p. 305).

Un principal remediu i se releva salvator — descurajarea mediocrităților, creația autentică neputînd fi opera egoismului îngust ci a „entuziasmului impersonal“ născut din „patrimoniul comun al omenirii“ (T. Maiorescu, *Despre progresul adevărului în judecarea lucrărilor literare*, „Convorbiri Literare“, iunie 1883, p. 85).

Creația filosofică originală dobîndește în „Convorbiri“, o dată cu materialistul Vasile Conta, valențe nebanuite, deschizînd calea coexistenței paralele și aluptei celor două concepții fundamentale, materialismul și idealismul.

Lucrarea dintîi a lui V. Conta, *Teoria fatalismului* apărea la „Convorbiri literare“ începînd din aprilie 1875. Intenția manifestă a filosofului era aceea de „a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sînt regulate după legi fixe și naturale“ (Ibid. p. 236). Noțiunea de „fatalism“, inadecvat folosită, voia să afirme, la acel timp, ideea unui determinism materialist riguros, detașat de recunoașterea obiectivității întîmplării.

Cu *Teoria ondulațiunii universale*, care putea fi citită în „Convorbiri“ din iunie 1876, V. Conta primejua gîndirii românești conturarea primului ei sistem filosofic.

În timp ce în *Teoria fatalismului* era postulată unicitatea existenței materiale guvernată de „legi fatale“, în cea de a doua lucrare, Conta supunea întregul univers acțiunii integratoare a legii ondulațiunii. „Această lege — scria Conta — după cum se va vedea, este una din cele mai generale ale materiei; și va fi, poate, una din cele mai fecunde pen-

tru cercetările științelor pozitive în genere“ („Convorbiri Literare“, 1876, p. 81). Cosmosul i se revela astfel, lui Vasile Conta, ca o perpetuă devenire de maxime și minime pe cursul ascendent al veșnicei mișcări.

Desigur nu toate implicațiile teoriei sale rezistă (vezi : distincția unde suitoare — unde coboritoare, aplicată istoriei popoarelor), dar faptul de a opune idealismului, un sistem materialist fundat critic pe evoluționismul darwinist și cel spencerian are un merit epocal.

După V. Conta, creația originală se mai face simțită în „Convorbiri literare“ abia în nov. 1884, când C. Leonardescu publică a sa *Introducere la Metafizică*. Influențat de împărțirea pozitivist-comteană : religie-metafizică-știință, Leonardescu voia să dovedească existența unei metafizici, în secolul al XIX-lea bogat în descoperiri științifice, ca pe un „ultim termen al științei“ (Ibid. p. 323), o „metafizică științifică“ pe care anterior o identificase într-un „monism evoluționist“ abstras luptei dintre materialism și idealism (*Darwin și știința contemporană*, în „Convorbiri Literare“, iunie 1882, p. 110).

Recrudescența originalității creatoare este susținută însă, în câmpul revistei, de o potențare insolită, poate unică în istoria culturii noastre, a muncii de cercetare filosofică.

Este de ajuns să pomenim traducerea lui Titu Maiorescu, *Despre estetica poeziei* din Schopenhauer (C. L., 1885, p. 48—60) sau studiile : *Psihologia stilului* al lui P. P. Negulescu (C. L., 1892) și *Socialismul și romantismul* al lui C. Leonardescu (C. L., 1895, p. 1044—1052), pentru ca cercetarea de estetică să fie eclatant reprezentată.

Explorarea tărîmului psihologic de către un C. Rădulescu-Motru (*Funcția biologică a conștiinței*, C. L., aprilie 1921, p. 233—254) sau Al. Ionescu (*Reflexele glandulare : Reflexul condiționat*, C. L., aprilie 1941,

p. 433—448) sau studiile de logică ale lui Ioan Petrovici (*Logica și Auguste Comte — contribuții la critica clasificării științelor* C. L., 1914, p. 731—1048), *Despre două metode de inducție*, C. L., 1905, p. 464) ilustrează o receptivitate rațional ponderată față de valorile științifice contemporane. Analizele subtile ale lui Ioan Petrovici, de pildă, puneau în lumină confuzia pozitivistă asupra identității logicii cu metodologia, motiv de excludere a logicii din clasificarea comteană a științelor ; ele cerneau critic ideile lui Th. Ribot și E. Faguet asupra raportului dintre logică și sentimente sau argumentau echivalența valorii euristice a metodei concordantei (depreciată de John Stuart Mill) cu aceea a metodei diferenței.

Poate cea mai săracă ramură filosofică din revistă este sociologia. Faptul devine explicabil prin apariția revistelor de specialitate. Totuși, și aici găsim studii profunde.

Mihail D. Ralea, semna în 1916 la „Convorbiri literare“ articolul *Importanța sociologică a lui Gabriel Tarde* (p. 438—441), subliniind sociologului francez mai cu seamă meritul de a fi unul dintre creatorii psihologiei sociale. Nicolae Petrescu preciza de asemenea raportul dintre sociologie și etnologie în „Datele etnologice în sociologia comparată“ (C. L., 1925, p. 444—451).

Imperativele enciclopedice ale „Convorbirilor“ prelungeau însă cel mai adînc aria cercetărilor filosofice în istoria filosofiei. Istoria filosofiei universale și românești este conturată profund, pentru momentele ei plene. De la vechea cultură a indienilor răzbate în studii și traduceri, substanța spirituală a Upanișadelor (Th. Simensky-Katha-Upanișad. C. L., 1937, p. 544—561 ; T. Antonescu, *Priviri asupra filosofiei Upanișadelor*, (C. L., 1899) ; *Filosofia budistă a Nirvanei, echivalent panteist prin disoluție totală, al panteismului Upanișadelor* ; (V. Pogor, *Budhismul*, C. L., 1883—1884) ; A. D. Xenopol, *Panteismul*, C. L., 1878). Metafizica, fizica și retorica lui Aristo-

tel (Al. Ionescu, *Fizica și metafizica lui Aristotel*, C. L., 1941; I. Caragiani — traduce cartea a II-a a *Retoricii*, C. L., 1877) sînt relevante pentru concepția Stagiritului.

Paradoxal, dar în același timp caracteristic pentru o revistă în ansamblul ei idealistă, filosofia medievală este absentă în efortul cultural al „Convorbirilor”. Saltul direct la filosofia Renașterii este realizat de P. P. Negulescu (*Din filosofia Renașterii* C. L., 1910, p. 411—449). Reacția antiscolastică urmărită prin „ars magna” a lui Raymond Lulle, prin umanismul lui Lorenzo Valla și Rudolf Agricola, culminează cu Pierre de la Ramée, logicianul Renașterii. Figura lui Erasmus de Rotterdam este evocată, antitetice zilelor anilor 1938, de către Florin Niculescu: *Erasmus și timpul nostru* (C. L., 1938).

Filosofia carteziană și empirismul englez deschid poarta cercetărilor de istorie a filosofiei moderne (I. Jianu, *Misticismul lui Descartes*, C. L., 1930—1931; N. Petrescu, *V. Conta și empiriștii englezi*, C. L., 1932).

Despre moralismul materialist francez al secolului al XVIII-lea, devenit pentru un Iacobi „raționalism fanatic” falimentar, C. Rădulescu-Motru menționează că „departe de a fi fost un pas înapoi alipirea științelor morale la cele naturale a fost din contră un pas înainte și încă un inevitabil pas” (C. R.-Motru, *Criza științifică contemporană*, C. L., 1895). Vin la rînd Herder, Im. Kant, Goethe.

Mircea Florian declara în 1927 că pe deasupra oricăror posibile oscilații „la «Convorbiri» a fost un curent dominant: criticismul kantian singura filosofie mai nouă” (M. Florian, *Filosofia Junimei*, C. L., 1927). Într-adevăr, încă din 1876, Maiorescu traducea *Aforisme pentru înțelepciunea în viață* a lui Schopenhauer, iar în 1877 A. D. Xenopol semna studiul *Criticismul*.

Secolul al XIX-lea transpare, în caracterele sale generale la „Convorbiri, din studiul lui Lucian Blaga

Intellectualismul în filosofie (C. L., 1916), direcție care își găsește în materialism o „metafizică consecventă” (p. 199). *Spiritualismul francez*, reintroducere a filosofiei simțului comun prin Roger Collard și apoi prin Maine de Biran, este analizat de P. P. Negulescu (C. L., 1906, p. 332—345).

Filosofia agnosticului Emil du Bois Reymond (T. Maiorescu traduce *Despre limitele cunoașterii naturii*, C. L., 1891), pragmatismul unui W. James, pozitivismul evoluționist al unui Herbert Spencer, metafizica „imanentist-logicistă” a lui W. Wundt (Petre Andrei, C. L., 1914), intuiționismul bergsonian, etc., conturează momente ale filosofiei contemporane analizate din platforma unui idealism raționalist ponderat, capabil să recepteze uneori adevăratele valori ale științei și ale filosofiei materialiste. Este exprimată strălucit această poziție de către Mircea Florian, prodigios susținător al „Convorbirilor literare” în studiul său, *Reflecții inactuale asupra filosofiei timpului nostru* (C. L., 1925, p. 637—649).

Caracterizată de idealism, în majoritatea preocupărilor sale teoretice, „Convorbirile literare” refuza misticismul fanatic, iraționalismul infiltrat tot mai accentuat în filosofia apuseană, publicînd în paginile ei studii materialiste valoroase semnate de D. Voinov, N. Leon, Gh. Marinescu.

Studiile de istorie a filosofiei românești constituie un moment însemnat al „Convorbirilor literare”. C. Rădulescu-Motru identifica nestemate în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, în opera cronicarilor și în „filosofia populară românească” (C. Rădulescu-Motru, *Filosofia în România veche*, C. L., 1933).

Desigur cele mai ample studii sînt dedicate gîndirii lui D. Cantemir, V. Conta, T. Maiorescu și Lucian Blaga.

Divergența de vederi, inevitabilă în limitele luptei dintre materialism și idealism, probează că revista „Convorbiri literare” actualiza dezideratul de

a fi îndreptar al culturii românești, pe drumul unui urcuș real.

Înțelegînd că o succintă expunere nu poate, *eo ipso*, însemna mai mult, și fără să încercăm a distinge direcții comune, în afara acelui raționalism ponderat ce răzbate, pe întregul parcurs al revistei, ilustrată de un Maiorescu, un Conta, un Negulescu, un C. Rădulescu-Motru, un Ioan Petrovici, un Lucian Blaga și alții alții, amintim, la împlinirea unui veac de la apariția „Convorbirilor literare”, frumoasele cuvinte ale lui Mircea Florian: „O astfel de lume spirituală nu apune niciodată”.

1967

CONCEPȚIA SOCIAL-POLITICĂ A LUI EMINESCU

Filosofia istoriei și gîndirea social-politică a lui Eminescu reprezintă, desigur, momentul cel mai fecund al întregii sale opere teoretice, momentul în care originalitatea, vitalitatea și erudiția își dau mîna într-o sinteză propulsivă, programatică, atît sub raportul interpretării, cît și sub acela al unui praxis de luptă cu vechiul fetișizat sau cu noul artificial. Fără cunoașterea acestei componente, orice analiză a filosofiei eminesciene rămîne o hermeneutică deformată și de prisos, la urma urmei.

Eminescu este creatorul național de valoare exponențială și, dacă a voit să facă filosofie, el a făcut-o, cu certitudine, ca pe o politică de idei capabilă să întemeieze — la înălțimea argumentului teoretic — o *schimbare* în mai bine a țării, nu revenind la trecut, dar folosind trecutul ca argument de autenticitate împotriva unui prezent alienator față de tot ceea ce însemna *propriul istoric* și social al poporului său. În acest sens, se poate spune că Eminescu reprezintă paradigma noastră mai veche de punere în răspundere față de destinele poporului român.

În interiorul monismului dinamic eminescian, filosofia istoriei constituie locul central al deplinei coerențe a întregii opere. Ea presupune o viziune logică și o metodologie genetică modernă. Cu toată claritatea, modernitatea filosofiei lui Eminescu este relevată de următorul imperativ teoretico-metodologic: „cine va vrea să facă istoria unei epoci sau a unui *mișcămînt* carecare, înainte de toate va trebui să facă a se simți *legea continuității acestui mișcămînt* (subl. n. T.G.)”. El va trebui să arate *punctul de purcedere, de ajungere și apoi seria termenelor intermediare prin care se află unite aceste două extreme. (El va trebui însă să se silească a arăta dublul mecanism de repulsiune și asimilațiune — subl. ns. — pe care l-am indicat și prin mijlocul căruia el s-a efectuat). Istoricul se va atașa de-o idee, și această idee el o va urma de la origina sa pînă la ultimul termin al dezvoltării sale, cum s-ar zice, prin mijlocul aventurilor ei celor mai diverse: ea va fi personajul și eroul cărții. Sistemele, la ce va fi fost baza și fundamentul (s.n. T.G.), vor fi ca învelitorile exterioare, ca fazele diverse ale dezvoltării sale; oamenii mari ce vor fi exprimat-o nu vor fi decît organe, personalitatea lor se va nimici în personalitatea ideii. Astfel vom avea într-adevăr *istoria cugețării cutărui sau cutărui mișcămînt* (s.n. T.G.), nu a cutărei sau a cutărei fapte izolate, care nu sînt decît pe-atîtea episoade. Și-apoi, dacă aceasta nu va fi numai cutare sau cutare idee, al cărei curs istoricul îl va cerceta în modul acesta, *dacă asta va fi ideea în ea însăși* (s.n. T.G.) se va putea vedea în germenul său, tot atît ca și în succesiunea, în simultaneitatea, tot (atît ca și) în vremea continuității sale, toată dezvoltarea istorică. Vom citi c-o singură aruncătură de ochi toată opera istoriei” (M. Eminescu, *Scriseri politice și literare*, ed. I. Scurtu, 1905, p. 9).*

Cînd apreciem valoarea metodologică a unor astfel de concepte ale filosofiei istoriei la Eminescu, nu

trebuie să vedem, în ele, preformism sau hegelianism — cum s-a încercat adesea — ci mai curînd idei-forțe (A. Fouillée), tipuri ideale (M. Weber) sau *epistème-uri* (M. Foucault). Mai aproape ne este viziunea genetică românească (de la Cronicari la Conta) sau *seria istorică* a lui Xenopol. La Eminescu există, însă, ceva mai mult : viziunea modernă a unei pluralități de *mișcăminte* ce au *caracteristici* specifice și, de asemenea, viziunea determinist modernă a *mediațiilor*, a mijlocirilor („seria terminelor intermediare“). Într-o astfel de viziune, clar și suplu deterministă, orice *mișcămînt* presupune o unitate causal-contradictorie, dialectică („dublu mecanism de repulsie și asimilațiune“) și o *lege de continuitate*. Această metodologie, propusă de Eminescu și respectată peste tot de el, în toate analizele concrete istorico-filosofice, este profund euristică, descoperind deopotrivă esența și detaliul, partea și totalitatea. Pe Eminescu îl preocupă întreg acest demers esențial-abstract, teoretic, cu scopul evident de a surprinde, de a descoperi, dominantă, frecvența-princeps a istoriei și culturii noastre românești. Aceasta înseamnă că el utilizează — punîndu-i bazele — o complexă *metodologie simptomatologic-genetică*, metodologie modernă, de o dialectică profundă, receptivă la multitudinea particularităților dezvoltării societății românești. Este înalt semnificativ faptul că ori de cîte ori problematizează, fie și o idee de influență, (de pildă, în cazul traducerilor), Eminescu notează marginal : „S-ar putea aplica la psihologia popoarelor“ (ms. 2254, f. 433), sau : „E condițiunea absolută a unei istorii naționale, ca să ție cont de mișcările sufletești ale unei națiuni, de toată suma impresiunilor pe care le produc împrejurări și întîmplări în sufletul ei. Firul cel roșu antîteza împrejurărilor de dinafară e individualitatea caracteristică și internă a poporului însuși (s.n. T.G.“ — aceasta trebuie să fie călăuză în labirintul istoriei ; numai că individualitatea aceasta trebuie înțeleasă, și trebuie înțeles totodată că

toate combinările sale cu întîmplările timpului sînt organice și conforme cu individualitatea însăși. O recepțiune, fără ca partea caracterizatoare a faptelor să fie individualitatea națională, nici nu se poate cugeta măcar“ (*ibidem*, f. 434) ; sau, traducînd ideea despre „neîntrerupta consecutivitate a celor știutori“ (transmiterea cunoștințelor), Eminescu dezvoltă o sugestie, pe linia preocupărilor sale : „La istorie și istoria literaturii române. Continuitatea în dezvoltare este condiționată de știința istoriei și a faptelor ei, știința însemnînd aici cunoașterea temeinică a celor trecute“ (ms. 2255, f. 215 v.). Aceasta este o idee care revine mereu, ca un leit-motiv în cugetarea poetului : „Lipsa de continuitate în dezvoltare, de aceea fragmentarism în producere“ (ms. 2285, f. 148) (cf. M. Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filosofice eminesciene*, Revista de filosofie nr. 6/1968, p. 726—727).

Cuîr dacă în știuta scrisoare către Dumitru Brătianu, cu prilejul serbării de la Putna (1871), Eminescu utilizează — cum s-a spus — o terminologie schilieriano-hegeliană, afirmînd că „istoria lumii cugetă încet, însă sigur și just“, și că „istoria omenirii e desfășurarea cugetării lui Dumnezeu etc., totuși filosoful socotește că *ideea internă* a cugetării și a faptei indivizibililor sau generațiilor“ e rezultatul unui lanț întreg de cauze, rezultat ce atîrnă mult mai puțin de voința celor prezenți decît de a celor trecuți“, apreciere deschis deterministă, aflată la antipozii panlogismului hegelian și ai voluntarismului schopenhauerian.

Eminescu apără, în fond, marea idee istorică, de accentuată expresie determinist-sociologică, după care, „în viața unui popor *munca generațiilor trecute* (s.n. T.G.), care pun fundamentul, conține deja în ea ideea întregului. Este ascuns în fiecare secol din viața unui popor *complexul de cugetări care formează idealul lui*, cum în simburile de ghindă e cuprinsă ideea stejarului întreg. Și oare oamenii cei

mari ai României, nu-i vedem urmărind cu toții, cu mai multă ori mai puțină claritate, un vis al lor de aur, în esență același la toți și în toți timpii? Crepusculul unui trecut apus aruncă prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, și noi, agenții unei lumi viitoare nu sîntem decît reflexul său“ (s.n. T.G.)“ (M. Eminescu, *Opera politică*, vol. I, ediție îngrijită de I. Crețu, p. 43).

Este cu totul profundă această idee-argument care face din *idealul* unui popor, ca valoare permanent proiectată, elementul definitoriu al unei unități de continuitate temporală, ca legătură logică, funciară, între trecut, prezent și viitor. Printr-o astfel de optică definitiv roditoare în spiritualitatea și cultura românească, Eminescu sublinia, cu totul semnificativ — menirea istorică pe care o întrevădea pentru generația sa, încă de la primele rînduri ale scrisorii adresate lui Dumitru Brătianu : „Dacă o generațiune poate avea un merit, e acela de a fi un credincios agent al istoriei, de a purta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care îl ocupă în înălțuirea timpilor (s.n. T.G.)“ (*ibidem.*). Iată legate intim determinist, ceea ce dintr-o praxiologie și antropologie culturală poartă numele de *status* și *rol* Eminescu la numai 22 ani avea intuiția exactă a unei dinamici semnificative a societății românești. Discursul său este în primul rînd filosofic.

Studiul-program prin care Eminescu schițează elementele de început ale concepției sale filosofice asupra istoriei este, desigur, *Influența austriacă asupra românilor din Principate*, „prelecțiune“ publicată în *Convorbiri literare* (1 august 1876). Aici, „Eminescu se reprezintă pe sine... filosofia sa proprie în materie de stat și de istorie“ (M. Gafița, *Studii de istorie literară*, Editura Eminescu, 1979, p. 173).

Chiar de la începutul acestui studiu este expusă metoda optimă de folosit, atunci cînd se analizează un fenomen actual, care nu este încă „ceva rotunzit“ : „Pentru a cunoaște mai bine raportul, în care aceste

două elemente, cel românesc și cel austriac, ar trebui să intre, vom trebui să le caracterizăm asemenea unui chimist și să stabilim proporția puterilor în joc, avantajele unuia dintre elemente, dezavantajul celuilalt“. Eminescu procedează fenomenologic, plecînd de la fenomen spre a ajunge la esențial. „Ce vedem dar la cea întii privire?“ întrebă el, și constată numai contradicții : de o parte, un stat mare „avînd reazimul său spiritual în culta Germanie, stăpînind sub un sceptu popoare foarte deosebite, nemulțumite cu supremația a doua elemente numeric mici, un stat căruia îi lipsește condiția principală a unui stat (s.n. T. G.) ...de altă parte întilnim un popor mic, a cărui populație agricolă, a cărui inteligență consistă dintr-un *element omogen*, dar a cărui funcții vitale sînt în mare parte împlinite de străini... circulația singelui social e împlinită de străini“.

Filosoful consultă istoria, spre a găsi rațiunile puterii Austriei („căreia îi lipsește înăuntrul său unitatea voinței“) etc. ; care există tocmai prin „discordia popoarelor sale“, ținute printr-un *element internațional*, fără patrie proprie, fără naționalitate, fără limbă, fără familie (preotul catolic), „vecinic lipite și vecinic în discordie“. Finalitatea studiului eminescian este expres patriotică, anticosmopolită, iar metodologia pe care o cere el, este în cel mai înalt sens teoretică : „Inimă foarte caldă și minte foarte rece se cer la un patriot chemat să îndrepteze poporul său și fanatismul iubirii patriei, cel mai aprig fanatism nu oprește de fel, ca creierul să rămîie rece și să-și îndrepteze activitatea cu siguranță, să nimicească adevărata cauză a răului și să o stîrpească cu statornicie de fier. *Precum un medic nu combate simptomele numai, ci cauza* (s.a.) unei boale și va sfătui să se înlătureze mediul, în care ea a trebuit să se nască, tot așa vom privi și noi individul naționalității românești în dezvoltarea sa și comparînd pe aceasta cu norma legilor fiziologice ale societății, vom arăta de unde au trebuit să se nască neorînduiele în viața

economică a poporului, care l-au făcut accesibil unei influențe economice străine (s.n. T.G.)“ (M. Eminescu, *Opera politică* vol. I. p. 48).

Explicația deterministă este la Eminescu o certitudine. Dialectica suplă pe care o folosește el, nu este doar o hermeneutică a raportului dintre intern și extern, aplicată la istoria economică, politică și culturală a neamului său, ci reprezintă o definitivă *situare în maxima răspundere față de popor*, atît pe planul explicației cît și pe planul unei posibile — dar atît de necesare — schimbări a destinului unui întreg popor. Tatonarea cauzelor și condițiilor esențiale se realizează la Eminescu printr-o înaintare de la modalități și chipuri exterioare, la adevăratele rațiuni, la temeiurile propriu-zise. De aceea, la întrebarea: „Cum întîlnim pe poporul nostru în istorie, *din momentul în care ea devine mai străvezie*, adică de pe la începutul secolului al 14-lea“, Eminescu răspunde că „îl găsim totdeauna dezbinat înlăuntrul, dezbinat în politica sa față cu vecinii“, formulind următoarea exigență — semnificativă pentru felul general în care își argumenta ideile sociale: „O teorie filosofică a istoriei nu ne pare de prisos aicea. Pooparele nu sînt produse ale inteligenței, ci ale naturii — aceasta trebuie stabilit. În începutul dezvoltării lor ele au nevoie de *un punct stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de matcă* (s.n. T.G.)...“

Cînd mersul liniștit și regulat al afacerilor este lovit în centrul, în regulatorul său, treaba nu poate merge bine. Și cu toate acestea noi, Românii de sute de ani n-am avut altă plăcere mai mare decît de a ne răsturna principii. Alături cu această teorie fundamentală despre stat ca așezămînt al naturii și nu al rațiunii, vom trebui să-l caracterizăm repede“ (*ibidem*).

Asumînd teoria de largă circulație a statului natural, Eminescu definește istoria internă a popoarelor ca o „luptă între ideea statului și individualism“.

Individualismul este rezumat de proverbul „toată lumea să piară, numai Manea să trăiască“, fiindu-i caracteristică, nu realizarea unei dorinți particulare, ci „dorința, voința ca atare“. Individualismul este deopotrivă *periculos și folositor* (dacă nu este mărginit de o altă putere și dacă își realizează prin muncă aspirațiile), el este „tatăl înfloririi și al decăderii, justiției și al in justiției, binelui și răului“. Iluzie a inimii individuale, cauză a exploatării și a nimicirii omului de către om individualismul este exprimat prin *bellum omnium contra omnes*. Dar interesele individuale sînt armonizate. Aceasta este tocmai ceea ce Eminescu numește *ideea statului* „ideea armoniei intereselor“. Subordonate acestei idei sînt: *clasa* — identitatea de interese, *principiile* — identitatea de păreri și *partida* — realizarea acestor păreri în stat. Clasele sînt străbătute de un *individualism de clasă*, în baza căruia ele se luptă pentru supremație: „Statul însă, ca o formă și mai înaltă a aceluiaș principiu, nu vede în clase indivizii deosebiți, ci un complex de organe sociale, un individ: națiunea. Toate clasele sînt înaintea sa egal de importante, menirea sa este de a stabili armonia între ele, de a opri ca una să fie exploatată prea mult prin alta, căci toate trăiesc și înfloresc una de la alta și pieirea uneia condiționează pieirea mai curînd sau mai tîrzie a celeilalte“.

Definiția eminesciană a statului este, desigur, idealistă dar *proiectiv-constructivă*, deoarece pentru el are valoare nu atît ceea ce este realmente statul din vremea sa ci ceea ce ar trebui să fie în România, în virtutea acelorași legi naturale care guvernează societatea. Viziunea sa poate fi apreciată ca un idealism etic, întrucît este vorba despre idealul său de stat, un stat al armonizării intereselor tuturor, favorabil dezvoltării întregii națiuni. Dacă ținem seama că însuși Marx a menținut o vreme, o dublă semnificație pentru stat: ca instrument de clasă dar și ca integralitatea unui popor (vezi *Contribuții la critica*

filosofiei hegeliene a dreptului, 1843), atunci vom evalua mai corect punctul de vedere susținut de Eminescu, a cărui teorie despre stat avea o pregnantă finalitate patriotică. În acest sens, trebuie luată în considerație situația specifică din țările românești, unde, deși, prezente relațiile de producție capitaliste, cea mai importantă clasă producătoare rămânea pe mai departe clasa țărănească. Această prestanță istorică a clasei țărănești a făcut ca însuși C. Dobrogeanu-Gherea — deși gânditor de expresă orientare marxistă — să vorbească despre o „neoioabăgie“. Pe de altă parte, Eminescu exprima, în concepția sa, și influențele unui conservatorism moderat. „Drept va rămâne totdeauna că *societatea există prin exploatarea unei clase prin alta* (s.n. T.G.) afară de clasa după părerea noastră cea mai importantă, care exploatează de-a dreptul *natura* care produce materiile brute. Deci pe lângă aceea, că statul va îngriji ca această clasă, acești hamali ai omenirii, să stea cât se poate de bine, el va căuta a deprinde și clasele superioare la o muncă folositoare, care să compenseze pe deplin sacrificiile celor inferioare. De aceea, el va fi prin o aspră organizare contra semidoctismului, contra spoielii, contra tendinței egoiste a acestor clase de a câștiga mult prin muncă puțină, de a nu se întreba în *socoteala cui trăiesc*“. Întrucât societatea reprezintă un câmp al permanentelor schimbări, al luptelor pentru existență (socială — n.n.) și pentru supremație, Eminescu aprecia că „statul este regulatorul acestei lupte, el oprește ca aceste puteri egal de folositoare să se nimicească una pe alta. Societatea e *mișcarea*, statul *stabilitatea*“. Incontestabil că în convingerile sociologice ale lui Eminescu, țărâniimea nu apare ca o clasă neomogenă, stratificată, plină ea însăși de puternice contradicții, după cum, înțelegerea statului ca un fel de arbitru neutru, înscrie filosofia sa socială în categoria concepțiilor care au neglijat caracterul de clasă al statului. Cu toate acestea, merită reținut faptul extrem de important

al analizei determinismului complex al *parazitismului* de clasă, social și național, în privința căruia el cerea statului să aibă o intervenție hotărâtoare, spre a echilibra edificiul social. Critica pe care o adresa Eminescu întregului regim liberal, nu înseamnă că el se situa pe poziția forțelor retrograde, ci că înfăptuirile erau cu mult prea departe de idealul pe care și-l constituie poetul asupra menirii statului, pe linia răspunderii maxime ce revine oricărei conduceri față de popor. În argumentarea lui Eminescu, statul are și un scop moral.

Putem fi de acord cu acei interpreți ai cugetării sociale eminesciene, în măsură să afirme că la marile poet „istoria parcurge trei vârste, dintre care primele două (vârsta de dinaintea istoriei, cea a Daciei mitice din *Memento mori* și vârsta eroică a statului natural din *Scrisoarea III*) sînt prin excelență creatoare, iar cea de a treia, contemporană, e resimțită ca un timp de criză, un timp al înstrăinării de istorie“ (Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, Ed. Minerva, 1978, p. 143), dar, a reduce sensul patriei și sensul istoriei doar la poetica eminesciană, pe motivul (cît de întemeiat?) că articolele politice ar fi „vehement xenofobe“ și că „virulența pamfletară a acestor articole stînjenește, evident, pe cititorul de astăzi“ (*ibidem*, p. 150), înseamnă a cultiva o perspectivă care ocolește deliberat miezul problemei, adică locul în care se înalță deplin filosofia marelui nostru geniu național.

Incontestabil, Eminescu nu trebuie descoperit sau redescoperit, ci *dezvăluit* în tot ceea ce este el, cu toate luminile precum și cu acele umbre care vorbesc tot despre Lumină. Centrată pe tema statului și a rolului acestuia în viața socială, filosofia politică a lui Eminescu, filosofie care utilizează în cel mai limpede sens metodologia istorică, surprinde, ca pe o adevărată dialectică a politicii, lupta dintre *indi-*

vidualism și *ideea statului*, iar în chip particular, lupta dintre *liberalism* și *conservatorism* relevând avantajele dar mai ales primejdiile care pîndesc exagerările fiecăreia dintre aceste orientări. „Între aceste două extreme e poate meșteșugul adevăratei politici — observa Eminescu. A împreuna exigențele neapărate a statului cu exigențele libertății individuale, a nu permite ca asociații de indivizi răpitori să facă din stat o unealtă a lor (s.n. T.G.) și a nu lăsa pe de altă parte ca statul impersonal (s.n. T.G.) să lege cu totul miinile individului, asta e problema pe care mulți au încercat s-o dezlege, dar de la Cezarii Romei și pînă la Cezarii moderni nu s-au găsit încă remedii radicale, ci numai paleative“ (M. Eminescu, *Liberalism și conservatorism*, în *Opera politică*, I, p. 382).

Avînd cunoștința exactă asupra statului ca *instrument al puterii* („unealtă“) în mîna unei anumite clase și a unor anumite partide politice, Eminescu recunoaște, ca și tînărul Marx, generalitatea statului (statul impersonal) prin care el înțelege foarte exact, susținătorul întregului edificiu social al unei națiuni : „Cînd zicem statul, zicem producătorul principal, țărâmul“ (s.n. T.G.). În această ipostază, statul „plătește din sudoarea amară a imensei și cumplit de săracei majorități a populațiunii române...“ (M. Eminescu, *Opera politică*, vol. II, p. 10). Astfel de elemente esențiale — cînd este vorba expres despre statul român — sînt corelate complex cu momentele reale de maximă influență ale *situației și politicii internaționale*. Cînd respinge vehement individualismul „sistemului liberal“, Eminescu nu este adversarul ideii de libertate de pe o poziție metafizică abstractă, ci *urcînd în răspundere față de patrie* — așa cum o va face mereu —, arată, într-un chip analog opiniilor lui Engels despre libertatea burgheză că : „Libertatea e libertatea de a exploata, egalitatea e egalitatea de a deveni tiran, ca și vecinul meu, fraternitatea un moft ilustrat prin ghilotină“ (*ibidem*, *Influența austriacă*, *Opera politică*, I, p. 52).

Un examen istoric al individualismului, colorat cu exemplul tragic al decăderii Poloniei, slujește analogic spre a conchide asupra consecințelor nefaste pe care le-a avut la noi introducerea Domniei electivite, cînd țara devine „vatra deschisă a influențelor străine“. La fel cum în metafizica sa, leitmotivul îl reprezenta *constanta*, „invarianța“, în filosofia sa a istoriei Eminescu valorizează, pune accent pe *rezultatele stabilității*, însemnate de domnia lui Alexandru cel Bun și de domnia lui Ștefan cel Mare. Odată cu dispariția acestei *stabilități centrale* devin predominante „întîmplarea și intriga“. Electivitatea a favorizat rolul de *regizor* „boerimii oligarhice“ care, reglînd *influențele* externe, a distrus în ultimă instanță, „organizarea“ : „corelatul natural al domniei ereditare“ (*idem*, *Independența română*, *Opera politică*, II, p. 38—39), și a creat cîmp deschis *instabilității*.

Explicația pe care o dă Eminescu fenomenului social, în amploarea conexiunilor sale, este înalt filosofică, sprijinită temeinic pe datele științelor naturii și pe datele științelor sociale ca : statistica, sociologia, analiza demografică, studiul finanțelor, analiza raporturilor juridice și politice. Necesitatea revenirii la *stabilitate* este, de pildă, argumentată astfel : „paralelogramul de puteri naționale pierduse punctul comun de activitate, acesta nu avea un simbur stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze“ (M. Eminescu, *Influența austriacă*, *op. cit.*, p. 52). În cele cinci *Studii asupra situației* (I. Despre program ; II. Independența română ; III. Ideea statului monarhic ; IV. Ficțiunea parlamentară ; V. Declasarea), din perioada 1880—1883, Eminescu probează pe deplin cunoașterea instrumentelor unui *suplu determinism explicativ*, în permanență tentat de a propune soluții, de a coborî energie în albia praxisului material. „Căci un principiu absolut, netăgăduit de nici un om cu bun simț este, că o stare de lucruri rezultă în mod strict-cauzal, dintr-o altă stare de lucruri premergă-

toare și fiindcă atât în lumea fizică cât și în cea morală *întîmplarea* nu este nimic alta decît o legătură cauzală nedescoperită încă, tot astfel aspirațiunile și sentimentele sînt *rezultatul neînlăturat al unei dezvoltări anterioare a spiritului public, dezvoltare ce nici se poate tăgădui, nici înlătura* (s.n. T.G.) (M. Eminescu, *Despre program, Opera politică*, II, p. 32). Deși pe o poziție asemănătoare lui Conta, în interpretarea obiectivității întîmplării, Eminescu merge mult mai departe cînd, împotriva tuturor viziunilor utopice (citează scrierile regelui Iacob al Angliei, ale lui Thomas Morus, Statul ideal al lui Platon, contractul social al lui J. J. Rousseau), Eminescu afirmă clar că nu se poate lucra decît cu elementele care-i sînt date, iar nu cu cele pe care le închipuiește a le avea, nutrind convingerea că „idei și interese fie cît de diverse, sînt și trebuie să fie armonizabile pentru ca statul să fie cu putință“ (*ibidem*).

Eminescu se îndoia că pe calea unor mișcări violente sau „extralegale și mai puțin încă în conspirațiuni“ s-ar putea realiza un adevărat progres, pe care nu-l vedea posibil „decît în dezvoltarea dreaptă și continuă a muncii fizice și intelectuale“ (M. Eminescu, *Opera politică*, vol. II, p. 32). Adevăratul progres, releva Eminescu, „nu se poate opera decît conservînd pe de o parte, adăogînd pe de alta : o vie legătură între prezent și viitor, nu însă o serie de sărituri fără orînduială. Deci *progresul adevărat fiind o legătură naturală între trecut și viitor, se inspiră din tradițiunile trecutului, înlătură însă inovațiunile improvizate și aventurile hazardoase*“ (s.n. T.G.) (*ibidem*).

Cu nostalgie responsabilă pentru acel „timp de aur“ al *stabilității*, specific domniilor lui Alexandru și Ștefan, nostalgie care are de fapt un temei propensiv și prospectiv, frecventîndu-i obsesiv, constant, atât poezia patriotică, precum și proza, Eminescu respingea cu insolită forță *statul liberal* și ideea liberală,

duplicitară, a electivității, care a generalizat instabilitatea din vremea domniilor electivite, desființînd criteriile tari ale ierarhiei naționale. În ordinea argumentării eminesciene, „statul rațional al mizeriei și ambițiilor personale“ este însuși statul liberal, stat care, după opinia filosofului, a apărut nefiresc „în locul statului național și natural, în locul societății naționale, răsărite pe baze istorice, în locul limbii romanice și a origini traco-latine“ (*ibidem* p. 39).

Reacția antiliberală a lui Eminescu nu exprimă o adeziune deschisă la ideologia conservatoare sau la ideologia junimistă. Atitudinea lui se conturează ferm împotriva *artificialității* instaurată politic în nefericita continuitate a domniilor fanariote și a corupției răspîndite, în principal, prin declararea forțelor pozitiv-productive ale societății românești. Cînd Eminescu afirmă că „ideea statului, ideea armoniei intereselor, există în realitate, că statul nu este numai suma de indivizi ce coexistă într-un moment dat, că *el reprezintă însăși puțința de îndreptare a unor rele ce rezultă din instinctele nesocotite ale actualității*“ (s.n. T.G.) (M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 409 ; *Opera politică*, II, p. 40), ar fi cu totul simplist să apreciem poziția sa ca deschis conservatoare, sau, furați de un criticism depășit, să spunem că n-a înțeles caracterul de clasă al statului etc.

Ceea ce îl supăra profund este *substituirea accentuată* a unor raporturi sociale autentice prin instituții, raporturi și practici inautentice, înlocuirea naturalului și adevăratului, a naționalului, cu „aluatul protoplasmatic“, cu „acest proteu al unui universalism incapabil și ambițios îmbrăcînd toate formele posibile“ (M. Eminescu, *Declasarea, Opera politică*, II, p. 52). Statul natural, *statul adevărat este statul claselor pozitive* (*ibidem*), în vreme ce *statul artificial* este statul în care *omnipotența* este deținută de *partide*, de acel „stat în stat“ care înlocuiește stabilitatea cutumelor nescrise, prin pluriformitatea mereu

variabilă a legilor scrise. „Pessima respublica, pluri-mae leges. Cu cât e mai rău statul, cu cât mai abătut de la natura lui, cu atât mai multe legi trebuie” (M. Eminescu, *Teoria statului natural și a celui artificial*, *Opera politică*, II, p. 134).

Este un adevăr că Eminescu preamărește expresia semifeudală a statului românesc în timpul domniilor autohtone, dar studiul raporturilor de clasă și studiul *procesualității proprietății*, la noi, ne revelează o extraordinar de întemeiată argumentare a necesității și fecundității *proprietății mari*, într-o altă formă decât aceea pe care i-a dat-o liberalismul burghez și care a condus la tragica ridicare la luptă a frustrației sociale a țărănimii : la 1888, la 1907 etc. „Într-adevăr, scria Eminescu, acum 200 de ani aflăm o mulțime de caractere ale Evului mediu : aflăm pe jurați în cestii civile, ceva cu totul medieval, gratuitatea serviciilor publice, o jurisdicție limitată a proprietăților mari pe pământurile lor ; dar caracterul esențial al feudalității e natura proprietății, lipsa proprietății de mijloc și a celei mici. Proprietatea răzeșească nu era mică, din contra, mare. Era o moșie mare care se dăduse nu unui individ, ci unui neam. Posesiunea acestui teritoriu se subîmpărțea din timp în timp după numărul membrilor neamului. Cea mare se păstra indivizată și pentru a nu se micșora puterea politică a familiei, se moșteneau în cele mai multe cazuri de către unul singur, mulțumindu-se ceilalți copii cu câte-o zestre în bani sau în avere mobilă. Din documente se văd resturi de inalienabilitate, și o îngreuiare foarte mare a cumpărării. Pentru a se vinde o moșie, trebuiau consultați toți membrii familiei, precum și toți megieșii. Dacă unul din membrii familiei ar fi lipsit din țară, dreptul lui de a răscumpăra moșia nu se prescria în 10 ani” (M. Eminescu, *Opera politică* II, p. 133).

În complexa etiologie a socialului, pe care o întemeiază Eminescu — probabil cea mai amplă, ar-

gumentată și responsabilă pentru acel timp — legătura esențială, raportul funciar este acela dintre *schimbarea caracterului muncii și dispariția unor clase utile fundamentale ale societății*, așa cum era *clasa de mijloc*. Luînd în seamă și intervențiile externe, atât de importante prin varietatea pozitiv-negativă a influenței lor, Eminescu n-a scăpat din vedere articulațiile economicului, nici fetișismul politic, nici proliferarea cancerigenă a instituțional-culturalului, urcînd în explicație, întotdeauna, de la simptomatologic la consecință reală, cel mai desea relevînd efectele dezastruoase ale „patologiei societății noastre” ale unei „organizări sociale” deplorabile.

Filosofia socială a lui Eminescu trebuie înțeleasă prin finalitatea ei înalt patriotică, subordonată ideii de îmbunătățire a stării generale de lucruri din România, ridicării acestora la nivelul țărilor occidentale cu organizare socială superioară. Plecînd de la analiza caracterului muncii, de la economia specifică a României, de la sacrificiile reale care au marcat : înfăptuirea Unirii, dobîndirea Independenței și recunoașterea internațională a Regatului, Eminescu n-a putut accepta — nici sub raport istoric prospectiv — ideologia marxistă și rolul istoric al clasei muncitoare în România. El n-a ignorat faptul că munca industrială e prestată tot de o *clasă pozitivă* — muncitorimea orașelor, după cum n-a ignorat ideile socialiste ale fraților Nădejde, ale lui Gherea etc. ; chiar dacă nu le-a împărtășit. Mai mult, Eminescu știa foarte bine ce forță socială reprezenta Internaționala Roșie din Anglia, precum și „Marx generalisimul partidului” (M. Eminescu *Opera politică*, II, p. 247). Fără a fi prin nimic paseistă („Nici pentru țara noastră n-am gîndit vreodată a propune un sistem, care să învieze veacul al XVII-lea, epoca lui Matei Basarab”), ontologia socială eminesciană stipula adevărul : „Cu toate acestea, oricine va voi să definească marele mister al existenței, va vedea că el consistă

în înprospătarea continuă a fondului și păstrarea formelor (s.n. T.G.). Forme vechi dar spirit pururea nouă. Astfel vedem cum Anglia, care stă în toate celea în fruntea civilizației, păstrează și astăzi vechile sale forme istorice, pururea reînprospătate, de *spiritul modern, de munca modernă* (s.n. T.G.) De aceea o și vedem rămânând ca granitul, mărează și sigură în valurile adâncilor mișcări sociale, de cari statele continentale se cutremură“ *ibidem*, p. 247).

Realismul viziunii istorice atât de amplu și fecund întemeiate, se găsește în coerență deplină cu vizunea sa metafizică asupra finității numărului formelor din univers. Acum este vizibil faptul că metafizica sa nu era nicidecum una de împrumut, ci una de întemeiere a marilor argumente istorice, economice și sociologice. Există la Eminescu o asemenea coerență între ideile abstracte filosofice și cele de concretă analiză a socialului și național-patrioticului. În filosofia sa socială avînd drept țel înlăturarea *putrejunii* sociale și politice, înlăturarea disoluției și anarhiei, a „disselecțiunii“ generațiilor și a *declasării* claselor etc.; marile teme ce se leagă organic, fie că este vorba despre statistica mortalității poporului român, fie că este vorba despre studiul istoric al proprietății la români, sînt: *tema muncii productive, tema statului adevărat, tema dinamicii claselor, tema progresului adevărat, tema soluțiilor reale la întreaga problemă națională și socială a poporului român*.

Eminescu vedea limpede „necesitatea unei schimbări de sistem, a unei schimbări în întreaga noastră manieră de-a vedea“ (*Ibidem*, p. 139) (*Fenomenele economice și principiile de guvernare*), ceea ce transformă radical chipul polemic al scriiturii sale politice, într-o metodologie slujitoare, nu doar unei hermeneutici, ci, dimpotrivă, unei sistematice opțiuni transformatoare. Bogata trimitere la lucrările lui Montesquieu, J. St. Mill, Alexis de Tocqueville, J.

B. Say, Carey, Roscher, List etc. este deplin revelatoare asupra ariei unui sistem propriu de gîndire. În acest sistem de gîndire, cel mai amplu și bine încheiat de la începuturile cercetării teoretico-științifice a socialului, la noi, sînt cuprinse și *teoria golurilor, teoria compensației etc.*, interpretări absolute originale.

Analitica eminesciană a socialului pornește întotdeauna de la surprinderea unei contradicții reale: se consumă mai mult decît se produce; „marele secret al sărăciei: înmulțirea unor clase de consumatori, care nu compensează prin nimic munca producătorilor care-i susține“ (*ibidem*, p. 140). Urmărită istoric, problema se corelează cu dispariția *clasei de mijloc* și cu mulțimea elementelor improductive. Încă din studiul program *Influența austriacă*, Eminescu releva consecințele negative pe care le-a avut divizarea latifundiilor, atât pentru politica internă cît și pentru politica externă a Țărilor române. Domnia unei singure clase, a celei boierești, a dat „lipsa totală de drept pentru *clasa de mijloc*“. Boierii mari, boierii mici slujbași, țărani iobagi, clerul laic și monastic nefiind sub autoritatea statului, mai rămîneau ca *elemente neatîrnate*: răzeșii, negustorii și breslașii. Aceștia rămîneau să fie administrați de stat. „Deci vedem că existau două clase neatîrnate, *una țărănească, ieșită din războiniciei împrăștiată*, alta *burgheză*. Aceștia nu erau oamenii nimănui. Istoria celor din urmă 50 de ani pe care mulți o numesc istoria regenerării naționale, mai cu drept cuvînt s-ar putea numi istoria nimicirii răzeșilor și breslașilor. Nimicindu-se însă talpa țării, era neapărat ca stilpii să cadă. Au căzut și boierii. O clasă este într-un popor un factor al armoniei societății, — de aceea rău este c-au căzut răzeșii, rău c-au căzut breslele, rău c-au căzut boierii. Căci se vor vedea urmările. Se va vedea cum influențele străine găsesc în falangele naționale *goluri* (s.n. T.G.) din ce în ce

mai simțitoare, cum *funcțiile vieții economice degenerază* (s.n. T.G.), cum arterii străine intră în corpul nostru social, cum *dispar clasele pozitive ale Moldovei* (în fond, ale țării întregi, n.n.), *om cu om, clasă cu clasă, cum pământul românesc devine un teren de exploatare pentru industria străină și proletariatul indigen*“ (s.n. T. G.) (M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 55).

Apreciind *oligarhia* (M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 250—251), ca formă de stat *normală*, împotriva statelor demagogice (liberale), Eminescu nu ignorează prezența peste tot a *exploatării*: „Cauza morbidității țaranului român este exploatarea neomenoasă la care este supus în linia întâia din partea statului, în linia a doua de către mulțimea nenumărată de străini, pe care îi susține în munca lui. Cauza de demagogie care hrănește din spinarea lui, uzura roșie, administrată (adică liberală n.n.), sporirea bugetelor de cheltuieli ale statului, județene și comunale, prestațiunile făcute pe moșiile roșiilor, *sărăcia ce urmează de acolo că i se fură timpul fără compensație* (s.n. T.G.), regimul alimentar rău; iar nu clima și epidemiile“ (*ibidem*, p. 342—343).

Ceea ce ne surprinde, în chip deosebit, la Eminescu nu este accentul de xenofobie — pe care cu totul exagerat i l-au subliniat unii exegeți — ci complexul determinism sociologic — grație căruia el este în stare să pătrundă teoretic legitățile societății românești, mediațiile dinamice, procesualitatea eşafodajului generat de cauze și premise economice și istorice. Cu o perfectă intuire a diviziunii sociale a muncii, care la unele popoare este propulsivă iar la altele într-o nefericită corelație cu munca productivă, Eminescu putea să scrie: „Într-adevăr, există într-un stat normal, guvernat omenește, o *compensare* (s.n. T.G.), pentru sacrificiile poporului de jos. Partea descărcată de munca fizică a societății își pierde puterea musculară (iritabilitatea) dar câștigă înmiit de mult prin sporirea puterii nervoase (sensi-

bilitate, inteligentă). Arte și științe sînt copii ale luxului, dar *sînt o compensațiune* (s.n. T.G.). Invențiile tehnologice în toate ramurile vieții cer azi, în fabrici și manufacturi, de mii de ori mai multă muncă decît mîinile tuturor acelor care nu lucrează fizic, a tuturor învățaților la un loc... Dar avem noi arte și științe? E pătura aceea consumatoare de nuliță o clasă de oameni de știință, care să compenseze munca conaționalilor lor din care trăiesc? Precum știm, nu. Iată dar adevărata cauză a balanței defavorabile: înmulțirea cu asupra de măsură atît a clasei consumatoare, cît și a necesităților ei“ (*ibidem*, p. 141).

Eminescu a fost mereu frecventat de ideea descoperirii cauzelor relelor noastre naționale și sociale. Determinismul său explicativ dezvăluie nivele generatoare de eșec, de la economic, la politic și criterio-logie falsă a ierarhiei valorice. El vedea originea comună a tuturor relelor în fenomenul *declasării*. „Declasarea, zicem noi, înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiași sume de producători. În alte țări, clasele superioare compensează prin munca lor intelectuală, munca materială a celor de jos“ (M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 252). Întărirea pe scara societății românești nu era fundată pe meritul științific, pe calitatea activității, ci pe demagogia patriotică, intrigă și neadevăr. „Acești oameni declasați sînt totodată instrumentele cele mai bune, pentru că sînt cele mai coruptibile cu care se servesc străinii pentru a exploata țara, populațiile ei autohtone“ (*ibidem*, p. 253). Acest „nerv al răului“ era dublat de dispariția meseriilor indigene și înlocuirea lor prin produse străine, și chiar degradarea fizică și intelectuală a claselor pozitive, în primul rînd a țăranului.

Sub raport politic, adevărata cauză a mizeriei el o punea în seama întregii dezvoltări liberale, așa-zise „raționaliste“. „La noi mizeria e produsă în mod artificial prin introducerea unei organizații și a unor

legi străine, nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a țării, organizație care costă prea scump și nu produce nimic" (*ibidem*, p. 266). Faptul că în aceeași argumentare Eminescu se îndoiește de posibilitatea existenței socialismului la noi, nu atenuează adâncimea realismului său economico-politic, pentru momentul istoric pe care îl studia. *Condamnarea organizării sociale* este un leit-motiv al concepției sociale a lui Eminescu, nu din rațiuni de opoziție de partid, ci dintr-o superioară punere în răspundere față de destinele poporului și ale patriei române. *Declasarea* este locul social al genezei tuturor rețelilor. „Declasarea, nepotrivirea organizației sociale cu starea economică și cu stadiul de cultură a poporului. I se ia, i se tot ia, și lui nu i se dă nimic în schimb" (*ibidem*, p. 274). Ceea ce acuza marele gânditor, erau : „pripa cu care s-au introdus reformele, netemeinicia lor“, „libertatea dată de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare“.

Felul în care se maturează această idee regulatoare la Eminescu, ne-o probează faptul că încă din studiul-program *Influența austriacă*, el schița o *teorie a golurilor*, care va fi ulterior complementată de *teoria compensației*, de *teoria declasării* și, bineînțeles, de *schita unei teorii a reorganizării sociale*. Procedând istoric, Eminescu relevă cum a fost obligată să dispară *clasa de mijloc* și să se transforme în „supus austriac“, „sudit“ etc. „Se naște o mișcare nesănătoasă în societate, nu bazată pe muncă, ci pe privilegiu“. Dispare o clasă pozitivă și i se substituie „clasa scribilor“, efect al faptului că la noi nu s-a împămîntenit deprinderea binefăcătoare a „muncii regulate“, efect al unei societăți a instabilității, efect al exterminării prin procese a *clasei răzășești*. „Noua clasă“ este o „clasă de proletari ai condeului, fără nici o însemnătate în stat, fără nici o însemnătate pentru nație, o clasă de tulburători de meserie“.

„Această progenitură umple concelariile și aleargă la la fiecare suplicant ca să-i toarne cenușe sau nisip pe hîrtie. Mulți din acei, care au început astfel cariera, încarcă astăzi casa pensiunilor, care într-un rînd își suspendase plățile“. (M. Eminescu *Opera politică*, I, p. 56).

Incrimînd *parazitismul*, de la oricine ar fi venit, drept polul de nesuportat al *muncii productive*, Eminescu — umapistul, releva că „obiectul îngrijirii publice e *omul*, care produce, nu lucrul căruia-i dă ființă“ (M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 431). De fapt, Eminescu dovedea o superioară înțelegere a necesității *organizării muncii* : „1. *organizarea muncii agricole* ; 2. *crearea și apărarea muncii industriale* s.n. T.G.) ; amîndouă de-o valoare egală, chemate a asigura existența națională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce pot veni din nord-estul Europei, a cîtăririi economice ce poate veni din apus“ (M. Eminescu *Opera politică*, II, p. 398).

Trebuie să dăm curs cerinței lui Călinescu de a-l citi corect pe Eminescu : „*nu trebuie să ascundem nimic într-o discuție serioasă*“ (G. Călinescu, *op. cit.*, p. 145) Într-adevăr, nu faptul cu totul unilateral, și unilateralizat la limită, că genialul poet și cugetător a fost antiliberal, de pildă, este important, ci altceva, și anume ideea că analizînd ca nimei altul, înaintea sa, etiologia rețelilor din societatea românească, înaltă discursul nu doar la nivelul unei conceptualizări filosofice, ci la imperativul unei sinteze făuritoare de soluții responsabile. Căci lucrurile se înlănțuiesc legic în logica impecabilă a demonstrației eminesciene. Iată un fir, doar din complexa textură a filosofiei sale sociale : „Nu dar în principii, ori în abatere de la ele consistă răul. *El e mai adînc ; e social înainte de toate ; din răul social a rezultat declasarea și relele economice, din acestea demoralizarea deplină a societății române. Răul social consistă în ridicarea unei păture nenumărate de oameni ig-*

noranți, de vînători de abecedar“ (s.n. T.G.) (M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 464—465).

S-a spus că Eminescu ar fi exprimat, pe plan politic, interesele partidului conservator, sau mai particular ideile junimismului. Lucrurile nu stau deloc așa, căci Eminescu își croia originalitatea, și în acest plan al ideologicului, cu aceeași vigoare proprie poeziei sale. „A afirma că liberalism sau conservatism de principii poate lecui o asemenea stare de lucruri, este ierte-mi-se, o credință ușoară. Orice principii am prețuită că avem și unii și alții, mizeria și lipsa de cultură vor fi umbra pseudocivilizației noastre. Numai o organizare strictă care ar silii pe poporul de mijlocitori la muncă și la producție, o organizare care ar îngreua parvenirea la funcții publice, dar care le-ar deschide, prin alt regim economic, o piață în care să-și deprindă și să-și ofere brațele la munca reală, ar putea să vindece relele de care suferim“ (s.n. T.G.) (*ibidem*, p. 466).

Conceptul central al filosofiei sociale a lui Eminescu este *munca*. Sensul privilegiat, însă, al muncii este *producțiunea*: „Căci, cînd e vorba de producțiune nu trebuie s-o luăm după cum o ia limbajul ordinar, care nu ține seamă nici de *utilitatea* lucrului produs, nici de cheltuielile ce le exige actul producțiunii. Producțiune nu poate fi numită decît opera din care rezultă un produs *superior* serviciilor de tot felul, pe care le-a absorbit operațiunea. Numai obținîndu-se acest bilanț, poate fi vorba în adevăr de producțiune“ (*ibidem*, p. 474).

Eminescu echivala pieirea muncii cu însăși pieirea societății românești. Desigur, în argumentarea lui, marele cugetător lega parazitismul scribilor de ascensiunea liberalilor la putere, situație cînd devenea limpede că: *lipsa de muncă era cauza relelor noastre*. „Cauza proprie relelor noastre însă e lipsa de cultură adevărată, înțelegem pe cea productivă.

Exceptînd cîteva centre din țară, tinerețea română nu se mai acupă cu nici o ramură a producției naționale... O societate ca a noastră, care nu se întemeiază pe muncă, e o societate coruptă. *Grupurile politice ar trebui să aibă drept corelat grupuri economice, și în cea mai mare parte nu le au* (s.n. T.G.). Organizația de astăzi (cea liberală n.n.) a favorizat fuga de muncă; ea a ridicat elemente care n-au nimic, în fruntea statului, ca să trăiască sau să se îmbogățească din averea lui și tot organizația aceasta a făcut și pe alte clase să creadă, că numai prin politică poți ajunge la ceva... Și acesta e răul cu desăvîrșire mai mare; căci relele actuale ar putea fi trecătoare, dar corupîndu-se însuși nervul vieții oricărei societăți, iubirea de muncă, nu mai e nici măcar speranța de îndepărtare“ (*ibidem*, I, p. 385—386).

Teoria eminesciană a gurilor vizează 4 componente organice legate: *golul economic, golul de clasă, golul reformelor* (*ibidem*, II p. 53), *golul intelectual*, ceea ce demonstrează că analiza dresată de el socialului se edifică arhitectural de la economic, la cultural și spiritual. În eșafodajul acestei teorii, poetul acordă un loc-cheie conceptului *clasă de mijloc*. Numai statele puternic constituite, armonios dezvoltate au o *clasă de mijloc* „economiceste puternică și cultă care să mențină echilibrul între tendințele prea înapoiate ale simțului istoric al unui popor, reprezentat în genere prin formele existente ale unei civilizații trecute, și între tendințele zgomotoase ale trebuințelor acute ale prezentului, reprezentate prin nevoile claselor de jos. Unde această clasă nu există decît în mod rudimentar sau unde este prea slabă pentru a se împotrivi tendințelor, republica devine o jucărie a partizanilor, o formă de care abuzează și unii și alții în detrimentul vădit al intereselor generale“ (*ibidem*, p. 40).

Clasa de mijloc are un rol dinamic de *regulator centrifugal și exclusiv* (*ibidem*, p. 46—47) al vieții

publice. Or, tocmai o astfel de clasă a dispărut, la noi, din rîndul *claselor pozitive*: *țăranul, meseriașul, negustorul*, care fiecare cu mijloace specifice „augmentează valoarea producției naționale“. Noua clasă apărută în România, generată de pîrghiile politicianismului liberal, „clasă“ care s-a substituit adevăratei clase de mijloc, este „clasa cenușerilor“, a „proletariatului condeului“, clasă care „se distinge prin absoluta ei improductivitate“ (*ibidem*, p. 53), introduce „dezordinea și turburarea în toate clasele“. Această *plebe parazită* din România, care datorită politicianismului liberal deținea o stare materială superioară adevăratelor clase pozitive, constituia în primul rînd obiectul criticii vehemente a teoriei sociale eminesciene, și în al doilea rînd, abia, elementul străin. Faptul că Eminescu înălța, cu bună știință o teorie proprie, progresiv constructivă, vizînd soluții praxiologice, de viitor, și nu doar o polemică discontinuă, ca redactor șef al unei tribune conservatoare, ne-o relevă decis cuvintele: „*Teoria socială a compensației fiind a noastră* (s.n. T.G.) și neaflîndu-se în în nici un manual de politică, ne credem în drept a o explica. *Compensația nu se dă de către o clasă sau de către un om decît prin muncă intelectuală sau musculară* (s.n. T.G.) Munca musculară consistă în producere de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producției acestor obiecte. Din acest punct de vedere vînzarea de rachi de cucută prin sate și colportajul nu ni se par nici a fi produs obiecte de utilitate, nici a fi înlesnit producția prin o mînuire mai inteligentă a instrumentului de muncă“ (*ibidem*, p. 361).

Iată, dar, ce nu putem ignora cînd este vorba de filosofia lui Eminescu. Astfel de idei, precum cele din concepția sa socială sînt într-o *deplină și superioară coerență* cu ideile din metafizica sa generală, cu marile idei care străbat poetica sa cultă sau populară. Pentru oricine privește cu răspunderea pa-

triotică opera filosofică eminesciană, transpare limpede legătura firească dintre frecvența *constantei* și a *stabilității*, dintre nemurire și credința sau *trăinicia* poporului român, dintre motivul „sîmburelui de ghindă“ sau al stejarului și motivul — în variantă proprie — a basmului *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, etc. Este o certitudine că filosofia socială a lui Eminescu este scrisă cu litera de aur și foc a crezului din *Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie* (1867) și a imperativului *Deșteaptă-te române*, leit-motiv de maximă răspundere, prezent în tema-obsesie a operei sale, *Mureșanu* (cu variante între 1871 și 1883, care exprimă o perpetuă revenire și o neîncheiere de principiu).

Nicolae Iorga putea deci, cu de netăgăduit temei, să spună: „Naționalismul românesc în forma lui cea mai nobilă, cea mai nepieritoare, trebuie văzut în Eminescu, care s-a hrănit din tot ceea ce cuprinde viața poporului său...“ (N. Iorga, *Idei asupra problemelor actuale*, Editura Cugetarea, f.a., p. 102). Într-adevăr, în studiile sale social-politice, Eminescu exprimă o inepuizabilă încredere în viitorul și progresul Patriei. Condiția principală pentru materializarea unei mai bune organizări a vieții sociale constituind-o înlăturarea „răului dinlăuntru“ (M. Eminescu, *Opera politică*, I. p. 61), sub toate formele prin care s-ar fi ivit acesta. Apreciînd drept clasă pozitivă fundamentală *țăranul* (dar fără să ignoreze pe meseriaș și negustor), Eminescu reflecta o realitate istorică specific românească, întrucît el viza „clasa cea mai conservatoare în limbă, port, obiceiuri, purtătorul istoriei unui popor, nația în înțelesul cel mai adevărat al cuvîntului“ (*ibidem*, p. 60). Eminescu pleca de la faptul, de necontestat, că *țăranul* era cel mai legat de „producția brută“ și că, pe o aceeași producție agricolă, din ce în ce mai săracă se hrăneau tot mai multe clase și pături parazite. Pe

un astfel de curs al mișcării sociale, se epuiza nu numai țăranul, dar însuși statul și națiunea.

Desigur, anumite neînțelegeri față de perspectivele mișcării proletariatului din țara noastră, nu diminuează cu nimic forța analiticii critice eminesciene.

Analitica socială a lipsei de responsabilitate, a instabilității, a formelor improprii de dezvoltare, a lipsei de muncă, este desfășurată de Eminescu în perspectivă a căutării și aplicării imediate a *soluțiilor* capabile de schimbare a societății românești în ansamblu. În această perspectivă, el stabilea că ne trebuie trei lucruri : *stabilitatea regimului de guvernare* (pe care Eminescu îl concepea sub forma monarhiei), *munca* — prin descurajarea elementului parazitar, și *economia*, „adică dreapta cumpănire între foloasele aduse de cutare cheltuială și sacrificiile făcute pentru ea ; aceasta atît în economia generală a statului cît și în cea individuală“ (M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 61).

Viziunea teoretică a lui Eminescu este în chip exemplar integratoare, determinismul său suplu surprinde în eșafodajul lor real : raporturile economice și legitățile acestora, raporturile politice și hățișul formelor propagandistice, raporturile culturale și inadecvările dintre forme și conținuturi, raporturile spirituale de tradiții, limbă și obiceiuri etc. Nu este deloc exagerat să vorbim, astăzi, despre dubla perspectivă : sincronică dar mai ales diacronică, în care Eminescu aborda nu numai relațiile interne, dar și haloul benefic sau potrivnic al realităților externe.

Încrezător în „sfințenia muncii“, ca proces întemeietor al oricărei civilizații și al trăinicieii oricărei națiuni elevate, Eminescu nu ignora „legile organice ale serviciilor publice“, subliniind deosebita importanță pe care o are *administrația* în dezvoltarea unei țări, „în care bunul trai al claselor muncitoare și emanciparea lor de sub presiunea capitalului bănesc

și funciar e ținta de căpeterie a statului“ (*ibidem*, p. 100).

Pentru marele nostru cugetător, era de maximă necesitate înrădăcinarea generală a ideii că „temeiul unui stat e munca, și nu legile și că „bogăția unui popor stă, nici în bani, ci iarăși în muncă. Banul reprezintă numai munca, nu este ea însăși, și aducînd bani mulți cu ciubărul într-o țară, în care munca lipsește, vei ajunge să plătești o zi de lucru c-un napoleon...“ Întemeiat pe cele mai profunde studii de economie națională și de statistică, Eminescu respinge ideea greșită, dar de circulație, că țara noastră ar fi cumplit de bogată și că s-ar putea cheltui oricît. Celor aflați într-o astfel de eroare, el le spune cu fermitate că „bogăția nu este în aer sau în pămînt, ci în brațe și că, unde lipsesc brațele sau calitatea producției e proastă, nu poate fi nici vorbă măcar de țară bogată“ (*ibidem*, p. 140).

Sistemul explicativ eminescian este în același timp un sistem de *soluții* în problematica socială și națională un sistem care face distincție între *progresul real și progresul fictiv*, cînd identifică libertatea adevărată cu neatîrnarea economică. El are convingerea neclintită că atunci „cînd vorbim de neatîrnarea economică înțelegem eliberarea continuă, prin cultură și prin împroprietărire, a clasei celei mai numeroase și exclusiv productive, a clasei țăranilor (*ibidem*, p. 509). Observînd că parcelele de pămînt acordate de împroprietărire sub Cuza Vodă au devenit, prin politică liberală, prea mici și că „realul țării stă în proporție cu populația“, Eminescu vorbește într-un limbaj apropiat de cel marxist despre o adevărată proletarizare prin împărțirea între descendenți a pămîntului foștilor clăcași. Pentru a bara procesul de stingere a populației agricole, sau de punere în totală dependență a ei de înmulțirea arendașilor, Eminescu propunea, printre alte măsuri imediate : 1. *maioratul* — adică indivizibilitatea pămîntului pe un anumit număr de ani și *neînstrăinarea lui către ne-*

săteni; 2. corolarul acestei măsuri generale, trebuia să fie parcelarea sistematică a moșiilor statului între minorii familiilor, deci formarea altor minorate, *minor gentium*. Aici, Emnescu sublinia superioritatea exploatării *intensive* a pământului și avantajul ce ar decurge pentru întregul stat. Un astfel de act ar fi frînat apariția tiraniei micului capital asupra muncii. Relevînd faptul că întotdeauna capitalul mic are tendința de a fi *uzurar*, el critică proprietatea rurală de mijloc, proprietate mult mai apăsătoare la sat, în special după accentuarea exploatării capitaliste — decît marea proprietate; 3. transformarea dreptului de debit al băuturilor spirtoase, în drept al comunelor rurale; 4. introducerea stabilității în funcțiile judecătorești și administrative, căci numai o birocrație stabilă ar garanta aplicarea strictă a legilor; 5. o organizare mai strictă, mai protectoare pentru munca materială și cea intelectuală (*ibidem*, p. 510—511), etc. etc.

Evident nu discutăm aici problema valabilității totale a propunerilor eminesciene de soluționare a problematicii sociale și naționale românești. Judecata noastră trebuie să privească mai ales la această componentă praxiologică prospectivă, atît de organic cerută de întregul său sistem de cugetare, care are ca finalitate — principe *îndreptarea*, schimbarea calitativă în bine, punerea în răspundere față de soarta întregului popor, a întregii națiuni.

1980

AXIOLOGIA ÎN CONCEPȚIA LUI PETRE ANDREI

O cultură este un edificiu ierarhic, un cosmos clădit pe piloni reali care îi definesc propriul, personalitatea și prestația istorică. Pilonii care susțin și canturează un astfel de cosmos sînt valorile lui materializate, personalitățile culturale ale unui popor.

Poporul român și-a definit și își definește perpetuu reazimurile sale cele mai de seamă, între care filosoful și sociologul Petre Andrei își are un binemeritat loc. Dintre diversele cîmpuri ale prestigioasei sale contribuții spirituale, nu cea de pe urmă a fost axiologia.

Moment structural al filosofiei, axiologia introduce punerea în termeni a rostului, prețului și noimei, a acțiunii generale constituente a omului, judecarea sa de sine însuși. Începinerea pe care conștiința odată venită în lume, o constituie între ea și această lume, nu vizează numai distincția ontologică, sau rup-tura gnoseologică dintre om și ființa materială a universului, ci întreabă funciar ce „înseamnă” un obiect, o acțiune, un subiect pentru un anumit subiect, ce „rost” are, dacă are „noimă”. Accentul cade pe subiect și pe scop în axiologie.

Karl Marx dezvăluia în *Manuscrise economico-filosofice* dimensiunea existențială și cognitivă de afirmare socială a omului, cadru care presupune o depășire necesară, o devenire autentic umană de valoare, abia cînd obiectul omului „a devenit obiect social, *uman*, un obiect care emană de la om și este destinat omului” (K. Marx-Fr. Engels, *Scrisori din tinerețe*, Ed. politică, 1968, p. 575).

Axiologicul presupune astfel o finalitate expresă în sfera raportului dintre subiect și obiect, în sensul unui meta-raport, ochire lucidă asupra raportului însuși, ochire care ține ea însăși de acest raport. Petre Andrei a reușit, la noi, una dintre cele mai suple analize a fenomenului dificil, al axiologicului.

Chiar în *Introducerea* la a sa *Filosofie a valorii*, Andrei caracteriza conștiința omenească prin două scopuri imanente ei: explicarea lumii și înțelegerea rostului existenței noastre. Această concepție ne pune în fața unui universalism al valorii care trebuie să cuprindă „noțiunea de valoare atît în tema sa teoretică: explicarea realității, cît și în cea practică; transformarea realității”. Unghiurilor de percepție trunchiate, limitîndu-se la a interpreta valoarea doar ca

pe o noțiune metafizică, sau ca pe un fenomen subiectiv, Andrei le opune comprehensiunea fenomenului valorii ca „o relație funcțională a unui subiect și a unui obiect”. Astfel el are posibilitatea să formuleze o definiție concisă, care refuză identificarea valorii cu un atribuit al obiectului, sau al subiectului. Tradusă în termenii unui raport funcțional, distinctă deci de obiectul ei, cum susținea și Messer (A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1909), valoarea nu poate fi concepută dincolo de legătura ei cu ființa conștientă.

Geneza, esențialitatea, ca și fenomenologia valorii determină în chip evident o triplă analiză: psihologică, logică și sociologică. Aidoma lui Richard Müller-Freienfels (R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst*), Petre Andrei interpretează complex condiția subiectivă, psihică a valorii, ca o „dispoziție inerentă spiritului, care are ca formă fenomenală de manifestare raportul funcțional al unui subiect cu un obiect, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice de valoare” (Toate citatele care exprimă concepția lui P. Andrei sînt din lucrarea *Filosofia valorii*, 1945).

Din planul teleologic al conștiinței, fenomenul valorii se manifestă ca „un sentiment ce întovărășește o judecată și care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop”. Afirmatiile unui Eduard von Hartmann (Ed. von Hartmann, *Der Wertbegriff und der Lustbegriff*, 1896, și *Grundriss der Erkenntnislehre*, 1907), sau W. Ostwald (W. Ostwald, *Philosophie der Werte*) despre independența valorii față de orice conștiință sînt respinse categoric și de la început.

La Andrei valoarea înseamnă ceva mai mult decît un act psihic. Esența logică a valorii, deductibilă din faptul că nu există valoare decît numai *pentru* și *prin* conștiință, este exprimată prin echivalarea ei cu „un postulat logic care are o manifestare și o expresie

psihologică”. Găsim aici desigur semnele influenței neokantianului Heinrich Rickert (H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904 și *Urteil und Urteilen*), dar la Andrei, valoarea nu se substituie unui imperativ. Cum orice conștiință omenească implică valoarea, că pe „cea mai fundamentală supoziție a gândirii și a cunoștinței”, logica valorii spre deosebire de viziunea genetică a psihologiei, este aceea care caută să stabilească „valoarea valorii pentru cunoaștere”, esența ei de „adevărată putere creatoare a cunoașterii”.

Petre Andrei a intuit relația de sprijin cu practica a oricărei cunoștințe, cît și șensul ei pentru viața omenească, relație pe care filosofia marxistă o pune la fundamentul teoriei materialiste a cunoașterii. Dar la Andrei este vorba de înțelegerea valorii ca o „condiție logică a cunoașterii generale omenești”. Conceptul are valoare pentru o mulțime de obiecte, judecata conține valoarea ca „aprobare sau respingere a legăturii elementelor”.

Interpretarea dinamică a valorii, prin tripla prismă a psihologiei, logicii și sociologiei, dar mai cu seamă prin triada — specifică lui Andrei — *cunoaștere, valorificare* (recunoaștere) și *realizare* a valorilor, coroborează intim momentele: esențial și fenomenal, teoretic și practic. Întrucît valoarea este constitutivă cunoașterii logica valorii trebuie să opereze distincția între judecățile de existență și judecățile de valoare, deoarece „judecățile în care noi constatăm și explicăm valorile sînt deosebite de judecățile în care noi valorificăm valorile în vederea unui scop practic”.

Procesul de cunoaștere a valorilor e unul teoretic, procesul valorificării lor, adică al „comparării valorilor în vederea realizării”, este un proces practic. Distincția aceasta a mai fost folosită și de către Rickert, Mehlis (G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915) sau Münsterberg (H. Münsterberg,

Philosophie der Werte), dar la Andrei ea are calitatea de a respinge identificarea valorii cu valorificarea — care este un act subiectiv — de către un A. D. Xenopol, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, 1906) sau de către un Benedetto Croce. Valorificarea, pentru Andrei, este un proces practic de recunoaștere a unor valori sub formele de realitate, în vederea unor anumite scopuri. Valorificarea este cercetarea concordanței, a potrivirii dintre o valoare mijloc și altă valoare scop, pe care o considerăm ca ceva realizabil. Pe de altă parte, valoarea nu acoperă întreaga realitate, nu poate fi un raport de reducere a realității la valoare, realitatea este mai bogată.

Îndatorat în general neokantianului Rickert, prin folosirea unei viziuni transcendentale, a noțiunilor de „adevăr în genere“, „conștiință în genere“, „aprioritate a valorilor logice“, Andrei salvează ceea ce este dinamic, viu în concepția sa printr-o analiză multivalentă în care momentele teoretic și practic se presupun intim. Cunoașterea, valorificarea (recunoașterea) și realizarea, psihologia, logica și sociologia fiind planurile necesare conturării fenomenului valorii.

Sociologia valorii concretizează imaginea conturată în abordarea psihologică și logică, întrucît este vorba de continuarea analizei în sfera de influență a factorilor sociali, ai vieții istorice și ai mediului, asupra valorii. Unele opțiuni sincroniste atenuează aici meritele viziunii sale dinamice. Adesea, în analiza lui Andrei, se infiltrează paralelismul factorilor, alterînd astfel dialectica.

Sub influența concepției lui Gusti, antigenetică în abordarea socialului, Andrei avertizează că elementele care compun „realitatea socială sînt de sine stătătoare“, nu au între ele vreun raport de dependență genetică, ci dimpotrivă sînt concomitente. Realitatea socială e constituită de anumite elemente, și e organizată în funcționarea sa de asemenea elemente.

Totodată, axiologul român va deosebi elementele constitutive ale vieții sociale cum sînt manifestările psihice și fenomenele economice, sau elementele regulative care sînt fenomenele politice și juridice.

Elementele constitutive alcătuiesc structura unității sociale, iar celelalte funcțiunea acestei unități. Aceste elemente, între care unii filosofi au stabilit raporturi de reducere cauzală, în viziunea lui Andrei coexistă, au între ele un raport de paralelism. „Ireductibilitatea elementelor vieții sociale relevă ireductibilitatea valorilor al căror substrat sînt aceste elemente“. Cu toate acestea, analiza sociologică evidențiază și caracteristica valorilor ca „elemente active ale vieții sociale“, procesul realizării practice al lor în forme generale de cultură, ca bunuri culturale.

Remarcabilă este la Andrei înțelegerea „luptei pentru realizare între valorile sociale“, cauzată de procesul apreciativ pe care îl dezvoltă societatea, în dependență de scopuri și mijloace, de idealuri variabile după societăți și timpuri. Istoricitatea idealurilor le conferă acestora rolul de „forță colectivă“, de valoare colectivă, subordonate în ultimă analiză unui ideal suprem invariabil, o valoare absolută după care apreciem sau valorificăm valorile și după care tindem să le realizăm, și care nu este alta decît valoarea totală culturală“.

Detășat de acordarea primatului genetic factorului economic, Petre Andrei urmărește valorile după schema substratului lor social: structură-funcțiune-cadru. Analiza valorii economice (una de structură socială) este susținută de Andrei pe un plan de dialectică inconsecventă, întrucît el forțează un compromis între teoria utilității marginale a lui Böhm-Bawerk și teoria clasică a valorii bazată pe muncă. „Valoarea economică este materială — recunoaște Andrei — dar elementul fundamental al valorii economice e utilitatea care satisface o trebuință“, iar mun-

ca are valoare „numai întrucît face lucruri utile și necesare societății“.

Apreciind în chip pozitiv sociologia materialistă a valorii, fundată pe baze economice, a lui Karl Marx, Andrei dovedește adesea neînțelegeri adînci, și confuzii de planuri, cînd reproșează marxismului : „Această teorie consideră munca drept cauză și măsura a valorii, fără a lua în seamă că munca este ea însăși o valoare. Prin urmare ea vrea să determine ceva prin sine însuși“. Eroarea teoriei valorii bazate pe muncă ar consta, după Andrei, preluîndu-l pe economistul Charles Gide (Ch. Gide, *Cours d'économie politique*, 1913), în materializarea valorii în obiectul ei, în identificarea valorii cu produsul muncii. Singurul criteriu valabil, după Andrei, în aprecierea valorilor (deci și a celor economice) este criteriul moral-cultural. Politica economică indică modul și normele de realizare.

Pe bună dreptate, Mircea Măciu, autorul primei monografii asupra lui Petre Andrei, sublinia că acesta „are tendința de a pune pe primul loc și chiar de a absolutiza utilitatea ca unicul criteriu de apreciere a valorii economice. El se depărtează însă de o astfel de idee atunci cînd vorbește de munca necesară ca element social al valorii și de trebuință omenească ca element subiectiv al valorii“ (Vezi P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Acad. R.S.R., 1973, p. 262).

Importanța acordată de Andrei normei morale în realizarea valorilor economice îl face pe axiologul român să conchidă, într-o dificilă critică la adresa marxismului (el citează de fapt pe M. Adler — M. Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913) că acesta ar fi negat valorile etice. Or, marxismul n-a ipostaziat nicicînd economicul în detrimentul altor valori umane. Sînt cunoscute repetatele sublinieri ale lui Marx și Engels despre valoarea de determinant în ultimă instanță a factorului economic.

La Andrei, valorile economice sînt valori mijloace, valori relative, ca și valorile funcții : valorile ju-

ridice, politice etc. subordonate valorii absolute, valorii scop care este cultura. „Valoarea culturală supremă este umanitatea, adică realitatea conceptului celei mai desăvîrșite moralități și conștiințe a umanității. Statele nu pot contribui la această idee decît devenind din unități politice unități culturale. Unitatea inferioară umanității este națiunea ; de aceea statele devin unități culturale devenind naționale. De asemenea, națiunile pot să-și îndeplinească mai bine misiunea lor culturală devenind state“.

Concepția axiologică a lui Petre Andrei comportă o viziune integratoare socială, analiza psihologică și logică nefiind decît tratarea pe verticală a valorii, în esențialitatea ei, operă necesară explicării pe orizontală a diversității expresive a valorii în viața socială. „După noi, scria Andrei, natura valorii este socială și originea ei de asemenea“.

Din punct de vedere etic, valoarea supremă este personalitatea creatoare de cultură. În acest sens orice act care tinde la creșterea personalității umane are valoare morală. Valorile istorice, la rîndul lor, sînt valori ale cadrului social. Aici Andrei săvîrșește o altă inconsecvență față de materialismul istoric, afirmînd că acesta „neagă individualului orice rol“. După el singura concepție justă ar fi cea intuitionistă, pe care o pune în sarcina lui Windelband și Rickert, pentru care „istoria se ocupă cu fenomene individuale și ireductibile“.

O altă categorie de valori de care se ocupă analiza lui Andrei sînt cele estetice. În judecarea acestora gînditorul român a suferit influența lui Th. Lipps (teoria *Einfühlung*-ului) și a ajuns el însuși la distincții și sublinieri profunde. „În creația artistică, menționează Andrei, artistul obiectivează viața sa proprie, deci un moment subiectiv, prin ajutorul unui material sensibil, printr-un element obiectiv. Orice artist creează valori și are conștiință despre aceasta — pentru un public ideal“, Noțiunea de frumos nu poate fi înțeleasă decît în corelație cu „noțiunea de

subiect și nu poate exista o valoare estetică decît pentru un subiect, pentru o conștiință“. Afirmarea vieții este esența valorii estetice, omenescul, valoarea „fiind în același timp și în noi și în obiect“. Caracterul social al valorilor se relevă cu atît mai eclatant în valoarea estetică „cu cît în artă se exprimă tipuri reprezentative, tipuri care acumulează toate caracterele ființei vii, ființei sociale“.

O serioasă limită a concepției axiologice a lui Petre Andrei o constituie formularea ideii că valoarea religioasă realizează unitatea tuturor valorilor într-o valoare transcendentă, unitate în care „dispare dualitatea : subiect-obiect, deoarece subiectul e absorbit în tot“. Aceasta constituie de altfel și o repudiare a definiției primare date valorii ca relație dintre subiect și obiect.

Importantă este la Andrei urmărirea diversității orizontale a valorilor sociale, între care introduce distincția operantă dintre valori mijloace și valori scop, precum și cea dintre valorile parțiale și valorile sociale, ca totalitate a celor dintîi, fondate pe o finalitate socială, rezultate dintr-o voință socială. „Pentru a putea stabili un criteriu de măsură a variațiilor valori sociale, e nevoie de o valoare supremă. Această valoare supremă nu poate fi economică, precum nu poate fi nici de natură politică, și nici morală, căci toate acestea sînt abstracțiuni din complexul valorilor sociale. Viața socială nu poate fi redusă nici la cea economică, nici la cea politică și apoi adesea aceste valori se pot contrazice între ele. De aceea e nevoie de stabilirea altui principiu, a unui ideal mai cuprinzător, care este o valoare totală-culturală. Valoarea aceasta cuprinde în sine toți factorii sociali-teleologici. Prin urmare valorile sociale au drept măsură, drept criteriu, cultura totală“. Cultura este realizarea tuturor valorilor, ea înseamnă „obiectivarea spiritului omenesc în activitate“. Purtătorul idealului suprem cultural — realizarea unității culturale — este umanitatea.

Este vizibilă în optica axiologului român punerea în prim plan a laturii teleologice umane și trecerea în plan secund a determinării cauzal genetice. Aici rezidă desigur multe din scăderile și neînțelegerile axiologiei lui Andrei, deși nu o dată același loc devine sursa unor subtile sugestii pentru acest domeniu încă în curs de facere, domeniul axiologiei.

Cu mult simț istoric Petre Andrei constată că umanitatea este ceva prea larg și „cel puțin pentru timpul nostru, rămîne ca substrat real, ca subiect activ, ca personalitate socială care realizează valoarea culturală, națiunea“. În această argumentare viața însăși este o valoare necesară în chip absolut, dar valoarea vieții este condițională, viața dobîndind valoare numai prin creația de opere prin cultură.

Subordonarea întregii analize a valorii, pe multiplele nivele, idealului umanității culturale, face din Petre Andrei unul dintre gînditorii de un umanism elevat al secolului nostru. El a pornit de la premisa valabilă a conștiinței ca act definitiv uman, dezvoltînd apoi în extenso, pe paliere și articulații diversificate, un universalism al valorii. Optica inversată de avansare argumentativă de la cunoaștere la practică este simptomatică pentru un adept al idealismului transcendent — măcar în teza lui originară — care pune greutate pe activitatea constituantă de sens și valoare a subiectului în raport cu obiectul. Analiza condiției psihologice, a celei logice, precum și a celei sociale a valorilor, reprezintă o trecere dinamică, la un prim nivel, de la esență la fenomen, de la constituire la manifestare.

Înțelegerea valorii ca o entitate funcțională a subiectului și obiectului ni-l relevă pe Andrei ca pe un filosof și sociolog atent la toate dimensiunile esențiale ale acestui fenomen social. Înțelegerea și înțemeierea științifică a unei teorii a valorii așa cum a intenționat-o gînditorul român este însă adesea frî-

nată de inopțiunea la determinismul marxist, care numai plecînd de la fundamentul economic și de la mijlocirea lui de un ethos uman particular, a reușit să dea o explicație validă, științifică pentru fenomenele sociale.

Trebuie recunoscut că sub raport axiologic, finalitatea actelor umane impune considerarea tuturor valorilor parțiale pe același plan față de valoarea supremă — umanitatea culturală, Incontestabil, fie că este vorba despre un individ, despre un grup sau despre o națiune, singura ierarhie valabilă este aceea prin scop și ideal, prin proiectare decisă către un model uman capabil să armonizeze aspirațiile tuturor oamenilor. Nu trebuie, desigur, ignorată dependența genetică a diferitelor categorii de valori, între care valoarea economică joacă rolul generator de ultimă instanță. Numai printr-o astfel de distincție sîntem feriți de electismul paralelismului valorilor care, în particular, insistă asupra ideii de autonomie a valorilor și, prin aceasta, se rupe de universalismul axiologic, de recunoașterea valorii, cît și a nonvalorii în orice gest uman.

Prin distincția dintre structură și funcție, Andrei a depășit în felul său, punctul de vedere al simplei coexistențe a valorilor, deschizînd posibilitatea înțelegerii și apropierii de concepția unor dependențe ierarhice — chiar și istorico-genetice — în aria socială a valorilor. Lucrarea de axiologie a lui Andrei păstrează nimbul de iluzionare propriu unei opere de tinerețe, de aceea ea nu accede total la nivelul științei care discerne evoluția istorică a valorilor în relație cu lupta claselor, cu lupta emancipărilor naționale, cu mișcarea progresivă a formațiilor sociale. Este drept că axiologul român a pus multe pietre de temelie spre înțelegerea suplă a ierarhiilor pe care omul particular al unui anumit popor, efortul dinamic și civilizator al unei națiuni, reușesc să le înalțe întru salvarea istorică a omului. Acest evident crez

umanist în secolul nostru, devine un real ferment de creație culturală și umană pe care Petre Andrei l-a promovat cu o fidelitate exemplară.

1977

LUCIAN BLAGA SAU NESTEMATELE PHILOSOFIEI PERENNIS

Lucian Blaga, reprezintă o exemplaritate fericită a creației spirituale împlinite a poporului nostru, sinteză de cugetare și stil, spontaneitate și geniu, poezie și metafizică. Ca și Mircea Eliade, la altă sferă a valorilor, el, marele poet care a auzit „pașii profetului“ și urcușul tainic pe „nebănuitele trepte“, răzbună o revendicare, o imputație, un simbol al cugetării noastre de totdeauna : filosofia trebuie apărută, căci, ea fundează orice „dincolo“ de faptul brut, orice speranță, orice proiecție viitoare sau în valoare.

Împotriva glosatorilor contemporani ai lui Heidegger sau Husserl, Lucian Blaga știa, ca și Eminescu, Rădulescu-Motru, Conta, Petrovici și atîția alții că, pentru filosofie, *metafizica este nedepășibilă* în chip funciar, că ea însăși este proba cea mai înaltă a finitudinii lucide umane. La faptul nesensizat, că, în vreme ce Heidegger rămîne un Husserl *à rebours*, deoarece urmărește ființa fiindului (*Sein des seiendes*) —, și nu fiindul uman ce dă sens oricărui a fi (*Cogito cogitata qua cogitata*) — rămînînd astfel, decic, în circularitatea (*nostos*) nietzscheană a eternei reîntoarceri a identicului, filosoful român apelează la ceea ce au gîndit cu temei : un Platon, un Kant, un Schelling, un Hegel, un Jaspers — adică la primatul conceptibil al realității în sine, al necesarei transcendente care nu cade în *circularitatea orizontală* (fără adîncime) a subiect-obiectului, adică a fenomenologiei stricte a omenescului, lipsit de autarhia naturii, a Universului, a ființei.

Atitudinea anti-positivistă și deci anti-subiectivistă, este fundamentală, pentru Lucian Blaga. Pe un drum al relevării constanței acestei atitudini, se poate porni evaluativ, de la una din ultimele sale lucrări, *Experimentul și spiritul matematic* (apărută postum) către lucrarea mai tânără *Despre conștiința filosofică* și chiar pînă către primele articole despre filosofia lui Bergson, apărute în „Românul” (Arad) și „Gazeta Transilvaniei” (Brașov) din anii 1914—1915.

Ceea ce apreciază Blaga — cu o cunoaștere esențială a tuturor achizițiilor științei contemporane — la Einstein și la Max Planck, de pildă, este apărarea ipotezelor „cu privire la natura transempirică a fenomenelor” (*Experimentul și spiritul matematic*, *Opere*, vol. 8, Ed. Minerva, București, 1983, p. 654), adică „gnoseologia intrinsecă a științei de tip galileo-newtonian” (*Ibidem*, p. 656). Este elementul de constanță dintre știință și filosofie, care explică de ce „autonomiile lor comunică dar nu se confundă” *Despre conștiința filosofică*, vol. cit., p. 77).

Blaga a găsit permanent „rostul filosofiei”, în primul rînd în ființa ei „creatoare de metafizică” (*Ibidem*, p. 73). Dacă Edmund Husserl intenționa să pună temeiurile unei filosofii „als strenge Wissenschaft” (ca știință riguroasă), el și-a ratat această căutare, abuzînd de respingerea metafizicii, singura finalitate a filosofiei. Dimpotrivă, Lucian Blaga releva ferm — și cu o forță a distincției rară în vremea noastră — că „unul din simptomele cele mai impresionante ale autonomiei filosofice” este faptul că „ideile, plămuirile metafizice pot fi apreciate în ele însele ca viziuni de sinestătătoare, pentru logica lor interioară, pentru presimțirile ce le stîrnesc în noi în raport cu transcendența. Orice idee metafizică își are logica sa, osatura și articulațiile arhitectonice prin care ea rezistă ca un întreg. O viziune metafizică reprezentînd un întreg, trebuie judecată în propriile ei per-

spectivă; și dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta este și trebuie să fie în primul rînd o critică imanentă. E foarte greșit să te apropii de o concepție metafizică numai cu idei din afară de ea. În creația metafizică noi vedem însăși încoronarea gîndirii filosofice” (*Ibidem*, p. 74). Chiar în condiția în care caducitatea ține de însăși structura unei viziuni metafizice, o astfel de fatalitate — cum este istoricitatea ei —, e proprie și „celor mai evidente reușite ale spiritului uman” (*Ibidem*, p. 75).

Cînd tînărul de numai 21 de ani afirma în publicația „Românul” (Arad, 1916): „Voi să existe tărîmul de dincolo, în care ne oglindim dorurile și vrerile... căci nu sîntem numai intelecte rigide, ci personalități vii, care simt frumosul și vreau binele” el întemeia o legătură, o convingere de eternitate către valoarea aceluia „salt în transcendență”, care salvează filosofia de don quijotismul „pozitivismului fanatic”. Blaga nu avea de luptat doar cu acea critică, trucată, a metafizicii (prezentă la Kant) sau cu rumorile solipsiste ale lui Auguste Comte, ci, mai ales, cu reacția tîrzie, pretins științifică, a neopozitivismului școlii de la Viena (Schlick, Carnap, Reichenbach) și cu cel al fizicienilor de aceeași factură, în frunte cu Ernest Mach. Procedul pozitivist însemna o „sterilizare integrală a spiritului”, o nimicire de cultură. (*Ibidem*, p. 80).

Ceea ce este cu totul excepțional în opera filosofică a lui Blaga este felul în care el s-a rezezat pe știință, în apărarea autonomiei filosofiei, a dreptului etern al metafizicii. Cel care avea să motiveze ființa însăși a omului, prin situarea acestuia în „orizontul misterului”, nu îngăduia nici o *adecvație de-a dreptul* cu Realul (*Ibidem*, p. 124), ceea ce ar fi însemnat să pledeze pentru „o magnifică și absolut neîndoielnică revelație divină chiar Realul în sine” (*Ibidem*, p. 125).

Or, nu poate fi vorba despre așa ceva la Blaga. Incriminînd o „anomalie scientistă”, ca pe o ofensi-

vită a spiritului științific dusă dincolo de limitele sale firești (*Ibidem*, p. 126). Blaga relevă, în același sens, și „obscuritățile” din teoria adecvației la Spinoza, Leibnitz, Hegel și Platon, în filosofia cărora întâlnim utilitatea „misticului și magicului” (substanța — *ens absolute indeterminatum*; saltul magic de la monada inițială la monade infinite închise în ele însele; Dumnezeu înțeles ca *animal vivens*, la Hegel; teoria participării — *metexis* — la Platon, etc.).

În argumentarea tezei fundamentale, că omul trăiește în orizontul misterului, cu alte cuvinte, că omul nu are niciodată o adecvare totală cu realul, dar nici nu poate exista fără șansa tatonării acestei ființe, alta decât omul însuși —, Blaga a surprins valoarea de netăgăduit a prezenței *accentului transcendental*, la toți marii cugetători, singurul care fundează, la urma-urmei, posibilitatea metafizicii. În această direcție, Blaga cugetă astfel: orice gândire filosofică speră să găsească un punct arhimedic al ei, și ea îl deține numai într-o certitudine. „O filosofie postulează totdeauna o certitudine, căci numai pe un asemenea temei se poate clădi” (*Ibidem*, p. 145). Certitudinea despre care e vorba reprezintă „simțămîntul ce-l încearcă un gânditor, că a găsit undeva, într-o circumstanță intrinsecă a conștiinței sale un acces la *transcendență*” (s.n. T.G.). Certitudinea la care ne referim, o identificăm totdeauna într-o anumită credință intimă, „ce o are gânditorul, că undeva, în conștiința sa, el posedă un punct de coincidență cu transcendența, că undeva el a izbutit să traducă în termeni adecvați Absolutul” (*Ibidem*, p. 145).

Aici este, de fapt, locul central al argumentării monismului, propriu filosofiei lui Blaga, care leagă împreună: ontologia, gnoseologia, filosofia culturii, filosofia valorilor etc... „Certitudinea, în jurul căreia se clădește un sistem, nu s-ar înființa, dacă gânditorul nu ar admite, pe de o parte, un ceva ce ar fi accesibil condițiilor subiective ale conștiinței și cer-

titudinea nu s-ar înființa, dacă pe de altă parte, gânditorul n-ar atribui conștiinței, cel puțin în unele din actele ei, posibilitatea transcenderii (...). *Transcendentalul este acest accent, fiindcă apasă asupra unei presupuse adecvații între un conținut de conștiință și un conținut al transcendenței* (s.n. T.G.). Un accent transcendental obțin acele facultăți sau predispoziții ale conștiinței, despre care într-un sistem filosofic se presupune că ne deschid poarta spre transcendență, și că sînt apte de accentul transcenderii” (*Ibidem*, p. 146). Urmărirea istorico-filosofică a acestui mare gând de către Blaga, probează încă odată temeinicia lui.

Necesitatea metafizicii reiese, pentru marele nostru filosof, din faptul că omul nu este doar o ființă lucidă, el nu trăiește numai în orizontul lumii concrete, în „zarea simțurilor și în vederea autoconserării” (*Ibidem*, p. 167). Orizontul funciarnamente propriu omului este orizontul misterului. Acesta „ține de structura cînd mai clară, cînd mai obscură, dar fundamentală a conștiinței umane, iar setea de a revela misterul prin plămuiiri metafizice este doar un corolar al acestei structuri umane” (*Ibidem*, p. 168).

Este vorba despre o structură antropologică. „Fără acest orizont omul nu ar fi om”. El este „un implicat de temei al ființei umane” (*ibidem*, p. 169).

Amploarea argumentării blagiene, vizînd corelația, conjuncția originară dintre mister și metafizică, depășește simplistele reducții ale unei atari viziuni, la strunga nereală a „agnosticismului”, sau la aceea, la fel de suferindă, a „iraționalismului”. *Trilogia cunoașterii* (Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică, Censura transcendentă), moment crucial în edificarea unei ontologii realiste, dintre cele mai impresionante ale timpului nostru, analogă dar și superioară, prin modernitate, acelorale ale lui Nicolai Hartmann și Karl Jaspers (exact prin netutelarea ei teologică), se așează pe o *dialectică a transcedent-transcendentalului*, în care sînt relevate nu doar coordonatele subiectivității

umane cunoscătoare, ci mai ales *intervenția dinamică a obiectivității*, a ființei autarhice, a absolutului sau naturii asupra omului.

Reproșul esențial pe care îl formula Blaga la adresa „lucrului în-sine“ kantian, rezida în sesizarea rămănerii acestuia la simpla sferă a postularii sale. Or, în viziunea lui Blaga, nu se poate ieși de sub influența coruptiv-negativă a subiectivismului solipsist decât conturînd pozitiv, chiar în detaliu caracteristic, *chipul existenței transcendentului*. Trecînd peste distincțiile epistemologice cunoscute (antinomii transfigurate, minus-cunoaștere, fanie și criptic, criza obiectului, ideea teorică etc.), ceea ce transpare cu toată evidența în ontologia lui Blaga este *chipul activ de manifestare a transcendentului*, care nu înseamnă, desigur, numai restrictiva censură transcendentă, cum s-a afirmat pe nedrept.

În capitolul „Variantele transcendenței și topografia misterelor“ din *Cunoașterea luciferică*, refuzînd orice legătură cu un „incognoscibil și neinteligibil“, instituit de alte gnoseologii, filosoful român își pune întrebarea simptomatică : „ce rol îi e hărăzit conceptului de transcendență în teoria cunoașterii“ (vol. cit, p. 404). În termenii distincțiilor pe care le-a introdus în filosofia sa, Blaga afirmă : „Dînd termenului de transcendență sensul de radicală depășire, vom descoperi că el marchează în chip cu totul special raporturi foarte precise între fanicul și cripticul unui mister. Cripticul unui mister deschis depășește uneori radical fanicul aceiași mister deschis. El e în sens de radicală depășire transcendent față de fanic“ (Ibidem).

Facem observația asupra faptului deosebit de revelator, pentru ieșirea lui Blaga de sub zarea oricărei misticități, că prin *revelare* el nu înțelege altceva decît sensul strict uman de „arătare“, de „punere în lumina conștiinței“ (*Censura transcendentă*, op. cit., p. 454).

Bogăția și fecunditatea cuprinsului de idei al *Trilogiei cunoașterii* face practic imposibilă o rezumare a noului gen de realism raționalist pe care l-a creat Blaga. Putem spera doar la a-i decela accentul transcendent al propriu, în mărturisita căutare a „factorului originar“ : Marele Anonim. Să convenim, esențial, cu marele filosof, atît de puțin înțeles în forța modernă a ideilor sale, că : „Pentru început nu ne mai interesează nici un alt aspect al lui, în afară de acela de a fi *factorul metafizic central* (s.n. T.G.). Nu ne interesează anume nici dacă acest centru e extramundan sau intramundan, immanent vieții sau transcendent vieții... Mitic putem numi acest loc și ființă. Numindu-l astfel nu vom pierde însă nici un moment din vedere că mitul e numai cîrja presimțirilor noastre liminare“ (*Censura transcendentă*, op. cit., p. 449).

Acțiunea absolutului asupra finitudinii noastre nu înseamnă, la Blaga, nicînd altceva decît îndemn la o comprehensiune mai adîncă a infinitului ființării.

1985

D. D. ROȘCA. UN IMN PENTRU ÎNȚELEPCIUNEA EROICĂ

Din prea plinul de gîndire filosofică al culturii noastre s-a desprins o franjă de lumină care transformă timpul furat al unei existențe, în durată de eternitate. O mare absență, dar încă o valoare reală care prin absolutul ei strămută, mai departe în universal, înțelepciunea specific românească. Dualitatea ingrată : *absență terestră — prezență culturală perpetuă* ia chip ori de cîte ori o cere Ritul marei treceri. D. D. Roșca ne-a lăsat o operă superb cizelată, ca pe o adevărată „cumințenie a pămîntului“ ieșită din mîinile unui șlefuitor de geniu. Lucrarea sa metafizică este, desigur, aceea a unui înțelept, și ea a

fost pusă, apreciată — nu pe nedrept sub zarea unei mari atitudini etice. Sînt două lucruri, însă, care ne determină să-l vedem mult mai aproape de unda unei *conduite artistice, estetice* : pe de o parte, faptul că el a folosit constant criteriul detectării unei „atitudini lirice“ la fundamentul oricărei creații filosofice, pe de altă parte, faptul surprinzător — dar grăitor de la sine — că el *începe* edificiul propriei sale viziuni despre lume, cu o *sinteză* (subintitulată, doar, *Încercare de...*)

Acesta este modul propriu de-a fi al mării creații, al mării *Poezii*. În fața cutremurului marilor momente ale vieții și morții, sufletul românesc începe cu o *mare sinteză*. Așa începe Istoria noastră, așa începe Trăirea noastră culturală și așa dăinuie ea, ca o mare sinteză. Burebista înfăptuia, aproape „magic“, un întreg pentru că exista ca unitare de credință a unui popor, care avea despre sine cultul veșniciei. Manole nu se poate abstrage de sub tăria convingerii că nimic nu poate rezista fără un sacrificiu pentru trăinicia definitivă a „sintezei“ dintre omenesc și spațiul său cosmic-terestru de viețuire. Păstorul mioritic nu pune niciodată sub semnul îndoielii, taina supremei sale *legături*. În fața morții posibile, ciobanul mioritic adoptă două mari atitudini : *interogația medităndă și instituirea unei creații poetice* într-un adevărat *Triptic al spunerii* (prin oia nădrăvană) : către ceilalți doi ciobănei („să spui lui vrincean / Și lui ungurean... Asta să le spui“), către celelalte oite („Iar tu de omor / Să nu le spui lor / Să le spui curat... Că la nunta mea a căzut o stea...“) și către măicuța bătrînă („să te-nduri de ea. . Să nu-i spui, drăguță / Că la nunta mea / A căzut o stea“). În acest triptic al zicerii, se disting trei nivele de proiectare în *imaginarul poetic* : unul *metafizic*, al apropierii, al adunării sub aceeași cupolă ontică : strunga, oile, vîntul, fluierile, plînsul oilor ; altul *estetic* nunta cosmică, locul metaforei fastuoase ; și, în sfîrșit, nivelul *etic* : mama nu trebuie *mințită* cu

un *cîntec* ce i-ar semnifica indubitabil moartea feciorului, ritualul îngropăciunii, ci trebuie mințită simplu, omenește, cu o minciună profană dar pozitivă („Și-i spune curat / Că m-am înșurat / C-o fată de crai / Pe-o gură de rai“) Tripticul zicerii se dublează în locul în care păstorul imaginează poetic zbuciumul măicuței bătrîne („De toți întrebînd / Și la toți zicînd“). Întregul proiect al păstorului trădează gîndul unei multiple materializări a posibilului, ca o *acțiune* care unifică originar : și interogație, și imperativ, și fantezie, și bunătate. Conștiința lui tragică față-n față cu destinul probabil ia chipul *lucidității eroice*.

Tot acest excurs mioritic își are rațiunea în uluirea omologie structurală pe care o descoperim în sinteza filosofică *Existența tragică* a lui D.D. Roșca. Cuvîntul *sinteză* nu spune aici împreunare armonioasă a unor gînduri străine, a viziunii altor filosofi, el nu are, deci, înțelesul unui demers istorico-filosofic, ci dimpotrivă, exprimă tăria unei credințe ontologice în Unitatea de ființă a omenescului și cosmosului. Numai că această unitate de ființă este scindată de la începuturi, ceea ce face ca ea să nu poate fi pusă nici sub zodia unei iraționalități incompreensibile, nici sub semnul unei raționalități integrale. Viziunea cugetătorului român se înscrie în aria filosofilor care fac din puterea demiurgică a omului, din misterul uman al creației, cheia situației sale în miezul ființei universului. Numai un umanism viguros a putut unifica atît de armonios : finitudinea tragică a existenței umane și *concepția eroică*, potrivit căreia măreția omului constă în lupta și în puterea lui de a se depăși pe sine, cerînd o lume tot mai bună, tot mai frumoasă și mai rațională, fără să facă apel la nici o altă putere ce ar ființa în afara lui. Sinteza prospectivă între *Sein* (ceea ce este) și *Sollen* (ceea ce trebuie să fie) a dobîndit mereu, la D. D. Roșca, chipul profunde exigențe : este mai bine să

judeci omul după ceea ce *vrea să facă*, decît după ceea ce *poate să facă*. Nu este vorba aici despre o facilă opoziție între voință și putere, ci despre contururile ferme ale unui *stil de viață* care propune superioritatea ierarhică a *idealului* — viața modelată ca *operă de artă* sub cazna supremei legi a nobilei gratuități.

D. D. Roșca a scris de pe pozițiile unui raționalism progresist care a putut asuma cu reală ușurință valorile teoretice și practice ale filosofiei marxiste. Volumele sale *Linii și figuri*, *Puncte de sprijin*, *Insemnări despre Hegel*, *Studii și eseuri filosofice*, *Oameni și climate* etc. o spun cu prisosință. Între tensiunea interioară produsă de conștiința tragică („cea mai fecundă... cea mai mare forță spirituală între toate puterile sufletești de care dispunem“) și puterea de hotărîre sau elanul acțiunii, el nu găsea loc nici unei antinomii inhibante, pentru că filosofia trebuie să cumpănească, întotdeauna, ce este *important* și ce *nu*, pentru condiția omului în lume. Pentru că ea apare din *nevoia ierarhiei valorice*, filosofia este aidoma artei, atitudine moral-estetică în fața existenței ca totalitate. Prinsă în mreaja finitudinii sale existențiale, făptura umană nutrește două mituri deopotrivă de inconsistente : al raționalității integrale și al cunoașterii integrale. Or, pentru înțelept, existența este parte rațională, parte irațională, ea este și „rezonabilă“ și „absurdă“.

Tensiunea funciară dintre lumea spirituală a omului, ființă finită, și materialitatea complexă a cosmosului infinit este marcată expres de prezența ideii morții. Singur omul știe că moare. „Dar, tocmai această idee, negație a biologicului, a *fost cel mai eficace agent creator de cultură*. Căci se prea poate că-n parte, omul a născocit civilizația, în dorința adîncă de a contraria legea de fier a vieții care vrea ca aceasta să fi muritoare. Ca să devie «nemuritor», sub o formă sau alta, omul a inventat prelungirea la infinit a vieții prin creațiile sale...”

Nu o raționalizare și nu o moralizare definitivă a lumii propune mesajul cert mioritic al filosofiei lui D. D. Roșca. Nu o potențare a științei pînă la dizolvarea ei în înfrumusețarea forței saturnice. Nu o împotmolire a progresului material pînă la „idealul“ omului robot. Dar nici o robire a spiritului de către speculația stearpă, în detrimentul acțiunii liberatoare.

Valoarea, sensul, tot ceea ce trimite direct către *legătura noastră mijlocită* (de lucruri, civilizație) cu noi înșine, se ordonează firesc sub speranța constructivă a lui „trebuie să fie“. Este un adaos subiectiv, „căci se prea poate ca singure funcțiile emoțional-sentimentale să *ne lege cu natura adevărată* a existenței, să pătrundă pînă la legile care guvernează viața“. „Fiorul estetic“ al *dorinței și speranței* umane se manifestă deopotrivă în : nevoia de raționalitate logică, nevoia de frumusețe creată, nevoia de transformare morală a existenței. În acest sens, al edificării umane în spațiul valorii, înțelegem adîncă meditație : „Sentimentul tragic al existenței crește cînd scade speranța unei reparații dincolo de moarte“.

Atitudinea filosofică a lui D. D. Roșca în fața existenței a subordonat cunoașterea lucidă a limitelor și hipostazierilor, imperativului practic al generării unei „foarte mari puteri sufletești“ capabile să pună la lucru o *libertate eroică*, singura în măsură să descopere și să instituie valorile „acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă a existenței“. Întru totul la fel ca păstorul „Mioriței“, filosoful nu-și dezmente „concepția tragică“, pentru că, într-adevăr, numai o inopțiune echilibrată, „nici pesimism, nici optimism“, corespunde tensiunii reale dintre forțele binelui și cele ale răului. Conștiința „tragică“ în fața dublului caracter al existenței înțreține acea „tensiune generatoare de acțiuni tran-

sformatoare ale concretului și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt“.

Metafizica „tragică“ a lui D. D. Roșca s-a decis responsabil să spună un limpede Da! vieții, ea a propus contemporanilor săi și ai noștri o eroică atitudine transformatoare în actul cotidian în care să se întrupeze valorile adevărului, binelui și frumosului, într-un destin creat și dominat de omul însuși, această, „ființă ciudată, care, împotriva tuturor vitregiilor, „a inventat înțelepciunea“.

1980

MECANICA INVARIANTIVĂ ȘI BIRUINȚELE FILOSOFIEI

Modul profund esențial în care Octav Onicescu reușește să reevalueze punctul de vedere clasic pre-relativist și euclidian, spre a ajunge, pe calea mecanicii generalizate, la rezultate analoage ca valoare marilor teorii ale fizicii contemporane: teoria lui Einstein și mecanica cuantică, acest mod esențial al opțiunii dă mult de gândit. Este cu evidență unul din cazurile rarissime, dar profund simptomatice, când *un punct de vedere vechi al științei, generalizat matematic, revine cu vigoare*, alături de puncte de vedere revoluționare, care își exercită caracterul integrator față de vechi, precum și față de cazuri particulare.

Prin apariția mecanicii invariante a lui Octav Onicescu știința matematicii și fizicii — știința în general — probează că nu are — cum unilateral s-a crezut — doar stilul unui suș unidimensional, am spune „telescopic“, în care noul integrează fatal vechiul, ca pe un caz particular, și că, astfel, filosofia nu rămîne „singură“, în utilizarea stilului permanenței tematizări a *acelorași întrebări*, de la Platon încoace, de totdeauna.

Filosofia românească actuală a regîndit, și folosit, schema „telescopică“, integratoare, prin ontologia lui Constantin Noica, în sensul dezvăluirii unei așa-numite *contradicții unilaterale*, prin care doar vechiul ar contrazice noul, nu și reciproc. În particular, „doar mecanica lui Newton o contrazice pe cea relativistă și nu aceasta pe cea dintîi“ (C. Noica, *Devenirea întru ființă, Introducere* Ed. șt. și encicl., 1981, p. 9). Se va vedea, însă, că dialectica internă a rațiunii descoperitoare revelează elementele unei *unități fără integrare*, sau ale unei *eflorescențe spectrale*.

În opera lui Octav Onicescu, filosofia este peste tot prezentă, și aceasta nu în chipul spontan, pe care li-l reproșează Louis Althusser savanților (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, 1967), ci în modul unei deliberate conștientizări metafizice: fie că este vorba despre „*trecerea catastrofică*“, fie că este vorba de respingerea hazardului-origine, fie despre „*prezentul aleator*“, fie despre determinismul structurilor și repartițiilor (O. Onicescu, *La 80 de ani*, în vol. *Pe drumurile vieții*, Ed. șt. și encicl., 1981).

Marele matematician român a asumat, filosofic, demnitatea primar ontologică a *naturii*, căreia reclama să-i fim mereu „cît mai credincioși“. Întemeiat pe descoperirile și sugestiile „clasiciste“ ale unor Tullio Levi-Civita sau Elie Cartan (care în 1920 a vorbit despre *invariantul integral*), Octav Onicescu a primit imboldul edificării unei mecanici proprii, numită mai întîi „*meccanica generalizată*“, în care viteza luminii *nu joacă un rol special*, iar masa corpului scade cînd viteza crește (*Legile mișcării în lumina materiei*, în vol. cit., p. 284—292). Principalul rezultat al mecanicii invariante a fost — întrucît este vorba despre mișcarea inerțială — că *impulsul total* al sistemului este, ca și energia sa totală, *constant* în timpul mișcării. Legată de acest rezultat, o consecință deosebită este aceea că, *în afară de gravitație apare cu aceleași drepturi, și o forță de repulsie, de*

caracter elastic, deci proporțională cu distanța, însă cu valoare foarte mică pentru distanțele astronomice obișnuite. Pe această cale, a stabilirii matematice a unui echilibru ontologic contradictorial, de factură spectrală — și nu doar duală sau cu atât mai puțin unilaterală —, fenomenul îndepărtării galaxiilor — interpretat pînă acum prin legea empirică a lui Hubble — apare în mecanica invariantivă, drept o *teoremă a conservării impulsului*. Optica acestei mecanici generalizate, fără presupuzițiile teoriei relativității, impune adevărul de maximă valoare filosofică ce ne arată că *spațiul*, ca și punctele, sînt abstracții care *nici nu se dilată, nici nu se contractă*.

Construindu-și viziunea fundamental originală pe *impactul organic* al geometriei cu fizica, Onicescu a conturat cu claritate examinarea măsurii în care acest impact afectează sau nu *structura spațio-temporală a fenomenologiei* interpretate de fizica newtoniană. Observația sa de esență filosofică decide că *nici spațiul nici timpul nu sînt obiecte de observație directă*.

Utilizînd o „algebră Boole“, în care *intersecția*, ca și *reuniunea de locuri*, este tot un *loc*, apare necesar consecința : „Sistemul locurilor posibile poate fi deci considerat invariant, iar corpurile trec dintr-un loc în altul. Aceasta este ideea intuitivă — subliniază matematicianul filosof — ce avem despre invariabilitatea spațiului“ (*Geometria și reprezentările spațiului fizic*, în *vol. cit.*, p. 300—301).

Octav Onicescu a inserat suplu, în argumentarea sa, demonstrația ideii că alături de direcția tensorială și predominant metrică, utilizată cu precădere de teoria relativității, geometria a cunoscut și o *altă direcție de dezvoltare*, incitată mai ales de teoriile mecanice. „Un sistem mecanic cu un număr finit de libertăți, are mai întîi o bază geometrică, care poate fi o varietate dintr-un spațiu euclidian cu n dimensiuni și un sistem de traiectorii posibile asociat punctelor varietății în același spațiu. Întrucît aceste traiectorii se obțin prin rezolvarea unor ecuații di-

ferențiale, mecanica ne-a învățat — scrie Octav Onicescu — să ne mulțumim cu legi asupra varietăților elementare care duc din aproape în aproape la traiectorii. Pentru aceasta va trebui asociat varietății un sistem de vectori elementari, constîtuind geometricește o fibră“.

În întreprinderea sa revoluționară, savantul român a dat curs permanent exigenței de maximă generalitate, de universalitate a unei teorii. El a dezvoltat detaliat, în ce măsură *expresia tensorului* (fie al lui Ricci, G_{jk} , fie tensorul-energie al materiei T_{jk}) trebuie să rezulte din măsurători asupra cîmpului, ceea ce ar implica o cunoaștere a *potențialilor* g_{jk} , adică tocmai a necunoscutelor problemei. Peste tot însă, măsurările se pot face cu unități galileiene, adică euclidiene curente. O interpretare adecvată, susține Onicescu, poate fi dată doar în spațiul newtonian $S_N/N = E_3 \times E_1$, condițiile limită ale problemei.

Ceea ce definește expres contribuția filosofică a lui Octav Onicescu este în primul rînd *noua demnitate* acordată obiectului, *lucrului, realității*, care, în viziunea sa, nu depinde de nici un „referențial“, în sensul dat de reprezentanții „noului raționalism“ (Gonseth, Bachelard, Piaget), adică nu depinde de *observator*. Este vorba, în fond, despre o accepție esențială dată obiectivității, care nu se ferește de a înțelege însăși mișcarea materiei și energiei, ca avînd loc în condițiile total independente ale spațiului și timpului, deci fără dependență de aglomerări sau accelerații diverse. Modul în care savantul și filosoful român Octav Onicescu argumentează această idee, *plecînd de la coerența matematică a lumii*, în care unitatea dintre materie, mișcare, spațiu și timp se manifestă mai profund, indică o *prezență a legi-tăților și ordinii*, oricare ar fi subiectul cunoscător.

Analog teoriei relativității generalizate, mecanica invariantivă „este și ea o teorie în care gravitatea este identică cu inerția. Ea se obține prin generalizarea procedului care a condus la mecanica unui singur

punct, precizează Onicescu. Deosebim la mecanica generalizată a oricărui sistem două etape : 1. mecanica inerțială a sistemului în mișcare în absența oricărui câmp ; 2. mecanica într-un câmp dat. Obiectul mecanic al sistemului inerțial este construit din impulsurile componentelor punctuale și energia sistemului“ (*Structura și fundamentele științelor mecanice*, în vol. cit., p. 319).

Universul unui sistem de n corpuri este, în această mecanică, spațiul cu patru dimensiuni riemannian, multilocal în următorul înțeles : în fiecare dintre cele n puncte de localizare în spațiu-timp avem o metrică $(d\sigma)^2$ care depinde de distanțele la celelalte puncte în care se găsesc mase (*ibidem*, p. 320). După Onicescu, faptul că „există, în diferitele puncte, astfel de metrici speciale, preferențiale în limbaj obișnuit, trebuie interpretat ca un datum al experienței, ca o proprietate caracteristică structurală a relațiilor dintre repartiția de masă și eter. Se observă că ecuațiile de mișcare au formă canonică, deci invariantă pentru orice schimbare de coordonate“ (*ibidem*, p. 321).

Mecanica invariantivă s-a edificat pe convingerea că solidele concepte ale mecanicii newtoniene trebuie păstrate, în primul rând acea „revelație a unității gravitaționale a universului“ material, care identifică manifestările gravitației universale cu acele ale corpurilor terestre. Luând în considerație inerția sistemului constituit din două corpuri materiale, Octav Onicescu distinge procedura noii sale mecanici, de procedura mecanicii clasice. El nu dă dintru început o definiție a impulsului, ci găsește expresia care-i este proprie, expresie ce convine legilor rezultate din aplicarea principiilor ce conduc la mișcare. Apar două mase : o masă μ , care este masa de *interacțiune gravitațională* și o masă ν , care este masa de *interacțiune repulsivă*. (*Ibid.*, p. 337). Aceste două mase apar, mai departe, în expresia legilor de mișcare ale corpurilor. Cea de a doua forță, slabă, neglijabilă

pentru distanțele obișnuite, chiar la ordinea de mărime planetară, capătă — în viziunea savantului român — o mare importanță pentru distanțe ca acele ce separă galaxiile și joacă *un rol tot atât de important ca și forța de gravitație* în fenomenologia marilor sisteme galactice care constituie universul.

Considerarea acestor noi forțe, care animă sistemul galaxiilor universului, fie că sînt în număr finit, fie că sînt în număr infinit a condus la regăsirea, de data aceasta teoretică, cu totul neașteptată, a așa-zisei *legi a lui Hubble*. Dar, în mecanica invariantivă, legea care relevă că viteza de îndepărtare a două galaxii este proporțională cu distanța, apare ca o simplă *teoremă mecanică*.

Cu o intuiție filosofică remarcabilă, savantul român constată că nu este vorba despre un fenomen datorat unor cauze excepționale, ca rezultat al unor explozii sau al unor fenomenologii de ordin catastrofic, ci este o *lege a materiei*, cu toate nuanțele de care expresia acestei legi are nevoie pentru a corespunde realității așa de complexe. Onicescu își exprimă încrederea în posibilitatea determinării valorii *constantei* care intervine în expresia potențialului repulsiv. Acesta poate fi gândit în legătură cu structura în mare a universului, ca formație stabilă, realizînd un echilibru între forțele de interacțiune dintre galaxii sau dintre sistemele de galaxii. Onicescu relevă decis : „Este pentru mine clar că fără prezența acestei duale a gravitației, care este forța de repulsie, universul ar fi fost demult victima unui colaps distrugător“ (*Mecanica invariantivă și structura universului*, în vol. cit., p. 332—339).

În viziunea dialectică a marelui matematician român, „nici nu putem gândi universul decît în prezența acestei dualități de forțe care se echilibrează între ele și care ne dau varietatea imensă a acestei lumi pe care o contemplăm și care atîta vreme a ascuns aspecte la care nu ne-am gândit pentru că *uităm mereu că universul se supune aceluiași fel de legi la*

care sîntem supuși și noi, oamenii, aici pe Pămînt, într-o unitate armonioasă căreia nici noi nici materia nu ne putem sustrage“ (*ibidem*, p. 339).

Este magnifică această viziune înalt monistă, care concepe „unitatea armonioasă“ dintre om și lume, ca pe o „conaturalitate“ invariantă, în maxima ei generalitate, dar atît de bogată și diversă în fenomenologia ei. Suplețea cugetării lui Onicescu demonstrează existența „universurilor antiminkowskiene“, în care constanta nu este negativă, conducînd la altceva decît „invariantul Minkowski-Einstein“. Ordinea necesității matematice este pusă mai presus de însăși ordinea particulară a experienței de pînă acum. Un exemplu al experienței posibile doveditoare pentru universuri antiminkowskiene ar fi — după Onicescu — înseși „ciocnirile particulă-antiparticulă“ sau contactele eventuale între cvasiuniversul particular și un univers al antiparticulelor (*Universuri antiminkowskiene*, în *vol. cit.*, p. 345). Aidoma stau lucrurile și în privința opoziției, demonstrate, dintre „cîmpul maxwellian“ și „cîmpurile antimaxwelliene“, opoziție rezumîndu-se, în esență, la faptul că : în vreme ce primul — prin ecuațiile proprii — se referă la un fenomen de propagare de unde, celelalte „corespund unui fenomen de stabilire a unei stări de tensiune interioară în porțiunea de univers“ luată în considerație“ (*ibidem*, p. 349).

Cu prilejul unor asemenea distincții importante, Octav Onicescu nu evită să utilizeze termenul, aparent compromis, de „eter“. Pentru gîndirea sa extraordinară, situația cosmologică se prezintă „ca și cum mai mulți eteri ar fi în prezență : un eter minkowskian și unul sau un întreg spectru de eteri antiminkowskieni cu structuri foarte diferite de a primului și aceasta nu numai din punct de vedere geometric“ (*ibidem*, p. 350).

Nu este posibil, desigur, într-o privire sintetică, să străbatem nici noile principii ale logicii cuantice, relevante de Onicescu, nici problema statisticii struc-

turilor și a corespondențelor, nici problematica sistemelor finite etc., dar putem afirma, în spiritul adevărului, că simțul acestui matematician de excepție pentru ceea ce ține de profunzimile metafizice ale spiritului, este omolog, întru totul, aceluia pe care marele nostru geniu național Mihai Eminescu l-a trăit, de pe plaiurile poeziei. Nu este, desigur, întîmplătoare, această atracție spre *invarianță* și *constanță*, în sfera metafizicii românești. La ontologia legității pe care a conturat-o Vasile Conta, la monismul matematic al „raporturilor constante în mișcarea universală“, — propriu gîndirii lui Eminescu, — ideea dialectică a atracției și repulsiei, pe fondul unei invarianțe universale, își serbează resurecția în proiecția teoretică a cugetătorului matematician care a fost Octav Onicescu.

1982

MIRCEA ELIADE ȘI ONTOLOGIA PERENITĂȚII

Nicăieri, poate, ca în cultura românească modernă, nu este prezentă mai caracteristic — alături de *ondulațiune* —, o frecvență cum este aceea a ideii de *constanță*, de *invarianță esențială*, de *perenitate transistorică*. Astfel stau lucrurile la Eminescu („raporturi constante în mișcarea eternă“), la Blaga („matrice stilistică“ și „boicot al istoriei“), la Onicescu („mecanica invariantivă“), la Mircea Eliade („abolirea timpului profan“). Această prezență, a cărei soluție de comunitate și continuitate nu mai poate fi ignorată, apare ca o *dominantă stilistică* — exprimată independent, fără filiație difuzionistă, de la unu la mai mulți — ce își are desigur temeiul și geneza în unitatea de *convîngere istorică* (ceea ce este mai mult decît un plural cognitiv) asupra stabilității unei opțiuni arhaice sau, mai limpede spus, legămîntului

243

de eternitate cu acea *Mutter Erde* care este Patria.

Oricum, o rezistență față de corupția caducizantă și de scepticismul acceptării unei temporalități dispersive, cratileene, este, de departe, o caracteristică a exemplarității spiritualității românești, veșnic încrezătoare în *ceea ce rămîne*, și nicidecum în *ceea ce trece* („Apa trece, pietrele rămîn“, „Ce e val, ca valul trece“). Opera lui Mircea Eliade este una din culorile fundamentale ale acestui spectru unitar care întruchipează o spontaneitate creatoare.

S-a vorbit, probabil cu temei, despre fenomenologie și despre hermeneutică la Mircea Eliade, porbindu-se de la o insolită căutare și întemeiere a *sensului*, după cum s-a vorbit și despre un structuralism sui generis și despre metodologie arhetipală. Esențialul inconfundabil rămîne însă în creația sa *ontologia*, care fără a repudia înțelesul pozitiv sau negativ al Istoriei, divulgă acea îmbătrînire axiologică pe care o poartă temporalitatea dispersivă a operei umane. Ceea ce este și mai profund, este faptul că absența unui mesaj *transistoric* sau eșuarea în ideea eschatologică a unui sfîrșit al istoriei, l-au determinat pe gînditorul român să scape de la uitare — și de la fadă înțelegere — structurile mereu prezente ale unei „ontologii arhaice“ (Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, p. 10—11).

Analogue procedurii lui Claude Levi-Strauss, asistăm la o regîndire a valorii ontologice a Timpului. Numai că, în vreme ce filosoful etnolog suspendă metodic diacronia, spre a recepta preeminența sincronică a unui ordin „intelective“, ce devansează însăși socialitatea, Mircea Eliade este frapat de o *atitudine*, proprie „societăților tradiționale“, care este o *valorizare metafizică* a existenței umane, anume: „*nostalgia lor pentru o reîntoarcere periodică la timpul mitic al originilor, la Marele Timp*“ (Ibid., p. 9). Într-un firesc spectru de complementaritate cercetătoare, care cuprinde etnologia (C. Levi-Strauss ș.a.), psihologia profunzimilor sau inconștientului, conju-

gată cu teoria arhetipurilor (C. G. Jung ș.a.), Mircea Eliade aduce experiența istoricului religiilor și a filosofului mitologiei. El asumă riscul plinar de a detecta *principiile ontologiei arhaice*, convins că pe această cale „problemele cardinale ale metafizicii ar putea fi reînnoite“ (Ibid. p. 10). Or, metafizica lumii arhaice își dezvăluie *coerența* afirmațiilor despre realitate, într-un *sistem* de simboluri, mituri și rituri, ocolind mediația conceptuală.

Propriul ontologiei arhaice rezidă în convingerea că *obiectele lumii exterioare nu au valoare intrinsecă autonomă. Un obiect sau o acțiune dobîndesc o valoare și, făcînd aceasta, devin reale, pentru că ele participă, într-un fel sau altul, la o realitate care le transcende*“ (Ibid. p. 14). Într-o astfel de ontologie nu avem de-a face cu dualitatea „platoniciană“ dintre esență și aparență, idee și copie imperfectă, ci mai curînd cu ceea ce Sergiu Al.-George găsea ca fiind specific semiozei indiene, unde simbolul revelează deopotrivă cît și ocultează (Cf. *Arhaic și universal, India în conștiința culturală românească* Ed. Eminescu, 1981). O rocă, ne spune Eliade, se revelează ca sacră pentru că existența ei însăși este o *hierofanie*, „*ea este ceea ce nu este omul. Ea rezistă timpului, realitatea ei se dublează de perenitate*“ (Mircea Eliade, op. cit., p. 14). Elementul de transcendență este însuși *sacral*, care poate însemna saturație de *ființă*, posesie de *mana*, acuzarea unui anume *symbolism*, comemorarea unui act mitic etc. Tot ceea ce are valoare și ființă „*a fost pus și trăit anterior de un altul, un altul care nu era om*“ (Ibid. p. 15).

Această prezentificare permanentă sau discontinuă a unei *anteriorități* a paradigmei unui *gest non-uman*, situat *illo tempore*, în acel *Urzeit* al originilor, este fondul „ontologiei originale“ al gîndirii mitice sau tradiționale. Participația la această *anterioritate* face posibilă punerea reităției, care este deopotrivă: a realității, a sensului, a transcendenței datului. Probabil aflat, filosoficește, sub patronajul fe-

cund al metafizicii aristotelico-schellingiene, în care *actul* are o preeminență funciară față de *potență*, Mircea Eliade dezvăluie pe o cale cu totul proprie *mecanismul* gândirii arhaice, apelînd la trei categorii de *fapte* ale mitologiei: 1. în care realitatea este funcție de *imitarea* unui arhetip celest; 2. care ne arată *cum* realitatea este conferită prin *participarea* la „simbolismul Centrului“ (*Axis Mundi*); 3. care își dobîndesc *sensul* numai pentru că ele *repetă conștient* acte aidoma, puse *ab origine* de eroi, strămoși, zei (Cf. *Ibid.* p. 16).

Ontologia lui Mircea Eliade nu se poate confunda cu ontologia arhaică, pentru motivul foarte important că *demersul metodologic* este un instrument complex și suplu, care nu pune față în față două modalități ale *gîndirii* pur și simplu (vezi Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică și Antropologia structurală*), ci caută să deceleze *permanențele* unei „experiențe totale“ care este *creație* prin însăși abolirea timpului empiric. Filosoful care încă din 1937 tatona invarianții unei *cunoașteri* „*gordiene*“, cunoaștere netemătoare în fața levitației și incombustionii — care încalcă legile cunoscute ale naturii —, cel pentru care *fidelitatea* însemna refuzul aventurii și „originalității“, Mircea Eliade, al cărui profund simț al istoriei contemporane îl făcea să observe că *melancolia* omului modern constă în faptul „de a-și fi pierdut corespondențele „cosmice““ (*Fragmentarium*, în L'Herne, 1978, p. 76—78), institua o programatică anamneză a timpului cînd omul se afla în *armonie* cu întregul cosmos, cînd se clădea o *corespondență* între riturile sale și ritmurile universului. Această responsabilă finalitate filosofic umanistă este peste tot prezentă în opera lui Eliade.

Momentul metodologic este pandantul necesar al ontologiei, încît reflecțiile lui Julien Riès despre tripla deschidere teoretică, istorică, fenomenologică și hermeneutică, a cugetării lui Eliade, este cu totul justă, aceste adevărate coordonate carteziene reușind

să contureze cele două axe ale manifestării mitice: *sacral* și *simbolul* (vezi *Histoire des religions, phénoménologie, hermèneutique*, în L'Herne, p. 81—87). Intr-adevăr, Eliade relevă că *sacral* irumpe în lume ca o hierofanie, ca un transcendent care frecventează organic orice dat empiric în fața căruia se află conștiința și acțiunea arhaică: rituri, mituri, simboluri, cosmologii etc. Complementar, *simbolul* „prelungeste sau constituie o hierofanie. El revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă manifestare nu este în măsură să o reveleze“ (M. Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, Paris, 1974, p. 375).

Generînd o adevărată „fractură a unidimensionalului“, cum a spus-o atît de potrivit Gilbert Durand, metodologia lui Eliade a produs o autentică schimbare de direcție a antropologiei contemporane. Nu poate fi nicidecum vorba despre o „dificultate metodologică“, înclinînd spre precara fuziune dintre *inducție* și *intuiția de esențe* fenomenologică (după cum observa greșind esențial Douglas Allen în *L'Analyse phénoménologique de l'expérience religieuse*, L'Herne, p. 135—136), deoarece dacă apelăm la textele filosofului, ne întîmpină o altă lumină înțelegătoare: „Important — scrie Eliade — este de a integra rezultatele diverselor demersuri ale spiritului, și nu de a le confunda. Metoda cea mai sigură, în istoria religiilor ca peste tot, rămîne totdeauna de a studia un fenomen în propriul său plan de referință, urmînd să integrăm apoi rezultatele acestui demers într-o perspectivă mai largă (s.n. T.G.)“ (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957, p. 12).

Refuzul identificării *omologiei* cu *reducția* este o exigență aprig respectată de filosof, deoarece nu odată onirismul s-a substituit realei aproximări a *mitului*, aidoma chipului în care explicația sociologică tinde să ia locul proiecției estetice. În conexiune funciară cu imperativele metodologiei, Eliade își dezvăluie dialectic ontologia, care în fond — folosind o ex-

presie a lui Mikel Dufrenne — nu este altceva decât o metafizică a „conaturalității omului și universului“. Definiția inconfundabilă a mitului este pe deplin simptomatică pentru ontologia lui Mircea Eliade. „Mitul — scrie filosoful — se definește prin modul său de a fi : el nu se lasă sesizat ca mit decât în măsura în care el revelează că ceva s-a manifestat *deplin*, și această manifestare este totodată *creatoare* și *exemplară*, pentru că ea întemeiază deopotrivă o structură a realului ca și un comportament uman. Un mit povestește totdeauna că ceva s-a petrecut *realmente*, că un eveniment a avut loc în sensul tare (propriu n.n.) al termenului, — fie că este vorba despre creația lumii, sau despre cea mai insignifiantă specie animală sau vegetală, sau despre o instituție. Faptul însuși de a spune ceea ce s-a petrecut revelează cum existența în chestiune s-a realizat (și acest cum ține deasemenea locul de *pentru ce*). Or, actul venirii la ființă este totodată *emergența* unei realități și *dezvăluirea* structurilor sale fundamentale. Când mitul cosmogonic povestește cum a fost creată Lumea, el revelează totodată emergența acestei realități totale care este Cosmosul, și regimul său ontologic : el spune în ce sens Lumea este. Cosmogonia este de asemenea o *ontofanie*, manifestarea plenară a Ființei. Și pentru că toate miturile participă într-un fel la tipul mitului cosmogonic — căci orice istorie a ceea ce s-a petrecut *in illo tempore* nu este decât o variantă a istoriei exemplare : cum Lumea a venit să ia ființă — urmează că orice mitologie este o ontofanie“ (*Ibidem*, p. 13).

Acest lung citat este fundamental semnificativ pentru monismul ontologic al lui Eliade, care ocolește dialectic orice specie de dogmatism „realist“ (în-sinele total independent de conștiință), dar, mai mult decât atât, el depășește cu vigoare — ceea ce reprezintă meritul definitiv — orice „cerc fenomenologic“ de speța *cogito cogitata qua cogitata* și orice „cerc hermeneutic“ („preînțelegerea înțelegerii“), cazuri

contemporane de *filosofii orizontale* — idealisme proaste, subiectiviste. Aprecierea abruptă a lui Adrian Marino, că orientarea fundamentală a gândirii lui Mircea Eliade „nu este nici metafizică, nici interesată exclusiv de ontologie“. (A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Dacia, 1980, p. 11) este cel puțin neatentă.

Există în cugetarea marelui savant, scriitor și filosof, o *verticalitate*, de genul distincției schellingiene între Fond (*Grund*) și Ființă (*Wesen*), în care dualitatea la urmă urmei epistemică (și hegeliană) dintre ființă (*Wesen*) și esență (*Wesen*), este transcendată (pentru că întemeiată) de un *Urgrund* care este și un *Ungrund*. *Verticalitatea* ontologiei lui Eliade transpare cu evidentă în conceptul *emergenței* care presupune în mod necesar : *anterioritatea* întemeietoare a unui *vorgeschichtlichkeit*, *illo tempore* de unde „irumpe sacrul în lume“, și, pe de altă parte presupune revelarea în cîmpul *aparității*, ontofanie, experiență povestitoare (*dicitur*), mit, „față“ constantă, invariantă (în diversitate) a ceea ce este atingere *nemijlocită* (inesse, *unmittelbar*).

Pentru a proba consecvența unei *coerențe* a demergiei lui Mircea Eliade, ar ajunge doar câteva exemple din beletristica sa (vezi *În curte la Dionis și Tinerețe fără de tinerețe*) la care, adăugite, argumentele teoretice reușesc să destăinuie sensul unei verticalități metafizice, „regimul ontologic“ (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 14) al adevăratei *exemplarități* și *universalități* de comportament care este mitul. În mit și prin mit, individul participă la *exemplaritate* (model pentru toți) și la „eternitate“ (*illo tempore*). Eliade precizează că „mitul este asumat de om ca *ființă totală*, el nu se adresează numai inteligenței sau imaginației sale. Când nu mai este asumat ca o revelație de „mistere“, mitul se „degradează“, el se întunecă, devine o poveste sau legendă“ (*Ibid.*)

În deosebire radicală de spațiul oniric — expus „haosului relativității totale“ (*Ibid.* p. 16), ontologia arhaică pune *sacralul* (deci este o theofanie), ca *Altul* prin excelență, transcendentul, „transpersonalul“, constituind — după cum argumentează istoricul religiilor — soluția radicală a „oricărei crize existențiale“ (*Ibid.*).

Excelența ontologiei culturalului istoric, pe care a edificat-o Mircea Eliade, este o convingere unanimă a timpului nostru, încît o reiterare evaluativă nici nu adaugă nici nu știrbește din spectrul complex al valorii sale unice, inconfundabile. Este însă bucuria unei exegeze să constate că „mai ales analizînd atitudinea modernului față de Timp, se poate descoperi camuflajul comportamentului său mitologic“ (*Les mythes du monde moderne, în op. cit.*, p. 33), că angosa în fața timpului istoric este „cons substanțială condiției umane“. Astfel sînt lucrurile, o „repetare rituală o cosmologiei“ în ritmurile construirii (Meșterul Manole), coincidența timpului ritualic cu timpul mitic al „începutului“, disjunția timp profan — timp mitic, renegarea ciclică a timpului etc., această „eternă reîntoarcere“ ce obsedează proiecția tradițională a perenității „trădează o ontologie necontaminată de timp și devenire“ (*Le Mythe de l'éternel retour*, p. 108).

Refuzul istoriei aparente, empirice, nu este în fond un refuz al istoriei esențiale, exemplare, pentru că ideea unei anumite „normalități“ a suferinței suportate în istorie deține și complementul solid, acela de „a nu pierde contactul cu ființa“. Comportamentul omului societăților tradiționale — care pentru Eliade este în primul rînd omul rezistent al societăților agricole europene — se opune lumii profane a „irealității“ (a dispersiei și inconștienței valorice) pe care a suportat-o și o mai suportă, ca pe o „teroare a istoriei“ (*Ibid.*, p. 163—170). Pentru că un astfel de om are *ce păstra*, el nu pune „vîrsta de aur“ nici în față, nici în spate, el nu asumă pasiv dezamăgirea

heideggeriană „numai un dumnezeu ne mai poate salva“, ci militează spre a putea *păstra* o moștenire.

Istoricul religiilor, care este Mircea Eliade, nu este un antiistorist, și reproșul care i s-a făcut adesea, de a fi neglijat structurile sociale empirice (vezi și Marc Augé, *Symbole, Fonction, Histoire, L'Esprit critique*, Hachette, Paris, 1979, p. 118—119), nu face decît să prelungească o prejudecată. Gînditorului care a utilizat în chip constant *complementaritatea* perspectivelor : istorică, etnologică, fenomenologică, hermeneutică etc. i se cuvine o critică pe măsură, străină oricărui parti-pris. Înțelepciunea este rezonanța profundă a unei ontologii a perenului care, cu ochii către ceea ce *persistă* în ființă, întrevede, astăzi, două pericole recunoscute : pe de o parte, Istoria „ar putea — ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reușit să facă — să aneantizeze specia umană însăși în totalitatea sa“ (*Ibid.* p. 177), pe de altă parte, de a vedea în omul societății tradiționale „o reintegrare aberantă a istoriei (adică a „libertății“ și a „noutății“) în Natură (în care totul se repetă)“ (*Ibid.* p. 178).

Mircea Eliade a susprins ca puțini alții tensiunea care menține omul contemporan între natură și istorie, între necesitate și libertate, între prospectivă și regenerare colectivă, între destin și timp, între religie și știință. Cu o rară capacitate a slujirii actului creator, printr-o expresie de factură goetheană, îmbinînd erudiția și discursivitatea teoretică, experiența simbolică și formele non-discursive, el întrunește superbe atribuite ale unei ființe a totalității, universalității și exemplarității. Savant de mondială notorietate, scriitor și filosof, Mircea Eliade nu a deschis doar geana unei incerte interogații asupra ființei, creația sa asumă plenar omul ca ființă totală și istoria ca destin. Pe drept cuvînt, Sergiu Al-Gerge spunea : „A oferi un sens istoriei înseamnă a descoperi că necesitatea este o altă față a contingenței, căci orice sens se instituie printr-o necesitate ; a recu-

noaște necesitatea presupune implicit acordul, fără care nu există sens... A transcende suferința prin descoperirea sensului inaparent al Istoriei este un act care convertește absurdul în semnificativ" (S. Al-George, *Temps, histoire et destin*, L'Herne, p. 344).

Există, într-adevăr, un acord, o consonanță de spirit și de suflet, cu o *ființă* care s-a revelat și în Eminescu, Brâncuși, Blaga, Enescu și toți cei care înseamnă „omul veșnic tânăr“ al culturii românești. Există la Eliade o astfel de creație care este o *transparență*, o revendicare și o imputație, o singură iubire.

1985

CONSONANȚA ȘI LEGITATE

Asumarea integrală și lucidă a unui determinism suplu, ca teorie explicativă fundamentală, a constituit dominantă psihologiei cibernetice generalizate a lui Ștefan Odobleja. Această viziune deterministă a fost ordonată de savantul filosof pe corelația originală și fecundă dintre consonanță și legitate, susținând adevărul modern al științei că determinismul este „modalitatea normală și sănătoasă, logică și utilă de a examina multiplicitatea fenomenelor“ (St. Odobleja, *Psihologia consonantistă*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1982, p. 326).

Viziunea deterministă, proprie monismului materialist al lui Odobleja, se întemeiază pe dialectica *dublei prezențe*: a fizicului în psihic și a psihicului în fizic, în sensul că între fizic și psihic există o co-naturalitate esențială, funciară, în care nu încap hiatusul ontologic, acea ruptură metafizică de care au făcut atîta caz filosofii realiste tradiționale (T. Ghideanu, *Sensul filosofic al consonantismului*, în „Cronica“ nr. 87/1983 și 14/1984). Profund este gîndul că, deși cu structuri și funcții omoloage, psihicul nu se identifică nicicînd cu fizicul. Este semnificativ caracteristică sublinierea a ceea ce am numi ne-vul-

garitatea fundamentală a *materialismului omologic* al lui Odobleja, cînd el afirma: „De altfel, contrar animiștilor, materialişti nu și-au imaginat niciodată psihicul ca o substanță sau o materie“ (Șt. Odobleja, *op. cit.*, p. 86).

Se poate formula adevărul că dacă omologia organică dintre domeniile fizicului și psihicului, constituie temeiul argumentărilor psihologului român, conturarea diferențialității psihicului reprezintă ideea directoare a întregii sale întreprinderi. De aceea el considera că este necesară, în chip primordial, definirea *fenomenelor de rezonanță*, fenomene centrale de elaborare, care intermediază între *senzație* și *reacție* (*Ibidem*, p. 181). În cadrul rezonanței, Odobleja distinge două fenomene aflate la antipodi: *consonanța* (rezonanța propriu-zisă) și *disonanța*.

Introdusă cu deosebită vigoare în filosofia și știința contemporană, consonanța este definită în chip multiplu de Odobleja. Ea este un fenomen fizic ce se caracterizează prin *similitudine*, *selectivitate* și *mișcare* (sau *vibrație*). Consonanța constituie un efect dinamogenic *selectiv*, produs sau cauzat de *similitudine*. Consonanța este, în același timp, efect și cauză de *asemănare*: efect al asemănării obiective exterioare, fizice și cauză a asemănării subiective, interioare, psihologice, adică o *excitație reversibilă*, precizează psihologul român. „O reversibilitate energetică, o reciprocitate, o clasare reciprocă“ (*Ibidem* p. 183).

O extraordinară coincidență de opțiune, în filosofia românească, face ca filosofia muzicii a lui Alexandru Bogza să ordoneze *realismul critic*, ca viziune despre lume, pe o nouă înțelegere a fenomenelor de „consonanță“ și „disonanță“. Opusă interpretării lui Schopenhauer (consonanța = coincidența vibrațiilor), precum și celei a lui Helmholtz (frecvența „bătăilor“), punctul de vedere al Realismului critic dă sens unei logici a devenirii sau înlănțuirii în care „...dacă luăm conceptul, care în categoria relației este „non-opoziția“, acesta conținînd necesitatea de-a se lega prin

verbul „produce“ de conceptul 2, care este „opozitia progresivă“, se formează judecata : *non-opoziția produce opoziția progresivă*“. Deci, această „opozitie“ fiind produsă printr-o necesitate naturală, ea nu reprezintă o „disonanță“ — cum socoate Schopenhauer —, ci, din contră, o „consonanță“ între noi și natură. Prin urmare, *opozitia* este ea însăși o... *coincidentă* între noi și natură atunci când natura necesită producerea *opozitiei*, în care caz tocmai *lipsa opozitiei* este o... *opozitie*, un conflict între noi și natură“ (Al. Bogza, *Realismul critic*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1982, p. 320).

În cele ce privesc aportul inconfundabil al lui Odobleja, acesta constă în faptul de a întemeia *reversibilitatea* (conexiunea *feed-back*) pe *consonanță*, și nu așa cum au procedat alții, deducând consonanța din acțiunea legii reversibilității. Distincția are implicații filosofice majore și, la urma urmei, ne face să înțelegem limpede că Odobleja a imaginat mult mai complex contururile finalității psihologiei cibernetice, decât reușește pura descripție matematică a traiectului conexiunii inverse.

Trebuie să reamintim că în celebra sa lucrare *Cibernetica sau control și comunicație la animal și mașină* (1948), marele matematician Wiener desfășura raționamentul său revoluționar, pornind de la opoziția dintre cele două *tipuri de timp* (newtonian și bergsonian) și de la posibilitatea și necesitatea punerii lor în izomorfism, în sensul modelării *mecanice* a funcțiilor și structurilor *viului*. Este pilduitor că Wiener reproșa lui Spinoza absența ideii „dinamici-tății“ și, totodată, de a nu fi dat atenție „mecanismului corespondenței“ dintre spirit și materie (N. Wiener, *Cybernetics*, Hermann, Paris, 1958, p. 52). Or, numai crearea unui univers de automate — a celor electronice în primul rând — avea să poată revela că adevărata corespondență“ (Similitudine, n.n.) rezidă în modelarea *identității de stil* a celor „două lumi“, între care „legătura inversă“, dintre

receptor și efector, este fundamentul autocontrolului și al transmiterii informației.

Deși lui Wiener nu-i părea a fi decisă chestiunea dacă teoria „automatelor sensibile“ este — sau nu — o teorie statistică, el avea să preia argumentele mecanicii statistice a lui Willard Gibbs (despre grupe de transformări, invarianți etc.), să definească „seriile-temporale“, „informația“ și „comunicația“ și să conchidă asupra posibilității predictibilității unui sistem, în distribuirea viitorului posibil (*Ibidem*, p. 110). Exemple de utilizare a reacțiilor de imprecizie, din mecanica cuantică a lui Heisenberg, sugestia lui Haldane asupra indecidabilității, între două exemple ale unei gene, care este modelul original și care este copia, fenomenul rezonanței a cărui importanță la studiul contracțiilor mușchilor a fost relevată de Szent-Györgi, anumite rezultate probabiliste în domeniul imunologiei etc., apar în lucrarea lui Wiener. Însă capitolul director al faimoasei contribuții, este cel intitulat *Feed-back și oscilație*, în care problema esențială este aceea a producerii unui *outout* proporționat (*Ibidem*, p. 119) la efectorii unui sistem, în scopul *stabilizării* activității acestuia. Ecuațiile lui Wiener stabileau că „orice *feed-back* cu un coeficient care să depășească $1/2$ este imposibil“ (*Ibidem*, p. 124), relevând anumite limite pentru numărul de retroacțiuni într-un sistem oarecare, ceea ce avea o deosebită importanță pentru aplicațiile practice : ale introducerii de „compensatori“ și „oscilatori“ pe traiectul divers de la „imput“-ul originar la „output“. Discuțiile asupra proceselor homeostatice, purtate de W. Cannon (*The Wisdom of the Body*) și de L. J. Henderson (*The Fitness of the Environment*) aveau rostul de a stimula cercetările asupra analogiilor dintre mașinile electronice și sistemul nervos, pe care Wiener le dezbate în capitolele ultime ale cărții sale ; *Computing machines and the Nervous System* și *Cybernetics and psychopathology*.

Se poate observa că demersul teoretic al lui Wiener are două dominante : prestanța fenomenologică a retroacțiunii și identificarea unor forme (*Gestalten*) sau „universaluri“ capabile să întemeieze rațional-logic orice tip de homeostazie. Deși profund, un astfel de raționament rămâne în spațiul unei discursivități orizontale, fenomenologice, chiar dacă iminent aplicative.

În chip complementar, raționamentul lui Ștefan Odobleja este unul de verticalitate, tocmai datorită *spectrului ierarhic* și complex în care el tratează *legitatea* pornind de la *consonanță*. Fenomenul consonanței i s-a relevat lui Odobleja încărcat cu uriașe valențe teoretice, deoarece el ținește etern, ca un izvor, din *similitudinea de sens și de frecvență* — singura care poate funda : *selectivitatea, excitația și fuziunea* în planul fizicului și psihicului. Ideea simplă, dar atât de nouă, a lui Odobleja rezidă în convingerea că ansamblul fenomenelor de selectivitate, de amplificare, de dinamogenie și de fuziune, este produs de suprapunerea a două mișcări (vibrații) similare sau înrudite prin direcția și frecvența lor (St. Odobleja, *op. cit.*, p. 183).

Este vorba despre o adevărată hermeneutică a similarității, adică a omologiei între structurile ontice, privite din cel mai profund unghi al dinamiciții lor homeostatice. Nu întâmplător, cu argumentele ontologice ale unei *logici a rezonanței*, savantul român concepea *similaritatea* drept principiul identității în ființarea sa suplă, obiectivă, iar *selectivitatea*, drept manifestare a principiului terțiului exclus. Așadar, cu drept cuvânt, împotriva tuturor denigrărilor posibile și interpretărilor partizane sau de o rudimentaritate antiprocisivă, Odobleja contura sub aspect logic, amploarea unică și diversitatea consonanței, vorbind despre : consonanța puternică (identitatea) consonanța slabă (analogia) consonanța ușoară (recunoașterea a două lucruri identice), consonanța grea (varietățile științei care cer cercetări îndelun-

gate), consonanța exagerată (anormal de puternică și a cărei selectivitate este slăbită : idei nebunești, absurde, himerice, minciuna patologică, delirul de imaginație, paramneziile etc., simbolismul, paradoxurile, reveria, etc.), consonanța spațială (identitate, similitudine, simetrie), consonanța temporală (simultaneitate), consonanța-simultaneitate (sinteză, fuziune, conceptualizare), consonanța logică (cognitiv), consonanța afectivă (evocarea unor imagini afective, sinteza și analiza lor), consonanța gândită (gândirea interioară, gândirea mută), consonanța interpsihologică, consonanța utilitară (de interes vital), consonanța de evocare (consonanța reprezentativă, reproductivă, de rechemare a imaginilor, etc) etc. (*Ibidem*, p. 184—185).

Vizînd modalitățile efective ale unității în dinamicitate a psihicului, Odobleja a reușit, prin marea idee a consonanței, să dezvăluie locul profund al *unității dintre psihic și fizic*, angajînd, în felul său remarcabil, planurile de înaltă teoreticitate ale monismului ontologic materialist, planuri spre care trimis toate distincțiile gînditorului român. Superioritatea viziunii consonantiste constă în faptul, subliniat de însuși autorul ei, că surprinde simultan : interior și exterior, perceputul și comparabilul, resimțitul și imaginatul senzorialul și analogicul, inducția și deducția, subiectivul și obiectivul, idealul și realul. Definită ca *fenomen de permanentă continuitate*, consonanța se fundează pe *similitudine, evocare și sinteză*. Caracteristic este faptul că viziunea consonantistă „restituie gîndirii caracterul ei fundamental — dinamismul ei, deoarece proprietatea esențială a faptelor psihice constă în aceea că *ideile se evocă*, și nu în aceea că se leagă între ele. Înainte de legătura dintre lucruri trebuie să se procedeze la apropierea lor : *evocarea precede deci asocierea lor* (s.n. T.G.)“ (*Ibidem*, p. 188).

Triada explicativă, instituită de Odobleja, *similitudine-evocare-sinteză*, este un gînd filosofic revo-

luționar, care, deși, formulat în 1938 — deci pe un fond de incomprehensiune și non-receptivitate cvasi-unanimă — avea meritul inalterabil că deschidea un câmp de cugetare mult mai vast, de fundare a ciberneticii generalizate. Ipoteză de lucru, de o modernitate inedită, consonatismul lui Odobleja tindea să înrădăcineze adevărul simplu că „evocarea prin similitudine este un fenomen psihic de aceeași natură ca și rezonanța fizică, prin similitudinea fazei și frecvenței oscilatorii“ (*Ibidem*).

Viziunea materialist-dinamică a psihologului român rezumă sintetic faptul semnificativ, după care : „Consonanța explică similitudinea și contrastul, sau cauzele înseși ale asocierii, reducându-le la ceva material, mai comprehensibil“ (*Ibidem*, p. 189). *Materialitatea sui generis a consonanței* este tocmai temeiul ontologiei lui Odobleja, capabilă să infirme, deopotrivă — alături de alte viziuni desuete —, asociaționismul și psihologia inconștientului, robite „dezordinii și amalgamului“, sau unei false ierarhii, generate de suprapunerea la infinit a centrilor și subcentrilor în creier. Or, împotriva acestora, ideea consonanței „face să prevaleze aptitudinile active, evocarea, creația și duce la ordine și la sistematizare“ (*Ibidem*). Ea propune o „ierarhizare funcțională, energetică, după grade de similitudine a frecvențelor vibratorii“.

Superioritatea viziunii consonantiste consistă, totodată, în faptul de a înțelege că generalul, *universalul* nu reprezintă o simplă extensiune, ci o *complexitate (multiplicitate) de rezonanță*. Folosind analogia, tocmai pe o astfel de înțelegere, Odobleja definește *evocarea* drept un *proces intraneuronic* sau „un fenomen electronic, o rezonanță a două vibrații, un acord și o fuziune energetică“, făcând precizarea — care are tocmai sensul de a respinge identificarea substanțialistă dintre psihic și fizic — că ea, „*evocarea este o acțiune sau o excitație la distanță*“. Odobleja mai arată că, în viziunea sa, „*relațiile logice sînt*

primordiale, directe și automate, preexistente în natură sub o formă echivalentă“. În acest aparent, sau fals panlogism — care poate fi apropiat avantajos, mai curînd de logica relațiilor a lui Charles Sanders Peirce, decît de logica lui Hegel, „a judeca înseamnă a consona“, ceea ce ne spune că Odobleja s-a despărțit decis, nu numai de substanțialismul materialistilor nedialectici, dar și de prestigiile energetismului contemporan. „*Ideile* — releva el — sînt rezonatori, putînd rezona la distanță... chiar fără să necesite fire conducătoare“. Trebuie, așadar, să subliniem acest moment enențial, că nu avem voie să confundăm o *epistemologie a analogiei dintre psihic și fizic* (rezonanța fizică), cu o *ontologie materialistă a similitudinii și evocării*. Prin cea dintîi, Odobleja se va situa la același plan al demersului cibernetic propriu lui Norbert Wiener. Prin cea de-a doua, savantul român va depăși orizontalitatea raționamentului matematic al *feed-back*-ului, către verticalitatea unei ontologii theoretice moniste *inesse* (A. Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Ed. enciclopedică română, 1974) a co-naturalității dintre fizic și psihic, care fundează — ca filosofie și logică — psihologia consonantistă.

Pe scurt, consonanța, întemeiată pe similitudinea de sens, este singura în măsură să explice fenomenul evocării la distanță, dînd puțința de a fi dezvăluit chiar înțelesul — încă neștiut — al telepatiei și hipnozei, fenomene greu traductibile prin mijloacele unei electronici transmisioniste (din aproape în aproape), care apelează la „cîmpuri“ „viteze de deplasare“ etc., și care are viciul fundamental de a intra în conflict cu determinismul.

Consonatismul își serbează triumful prin faptul de a deține, dimpotrivă, ca axă privilegiată, *legitatea*. Prin aceasta viziunea consonantistă dobîndește o teoreticitate complexă, de euristică științifică, și nu doar simplu speculativă. Definită sub raport psihologic, „legea este o generalizare, o anticipare ; e așteptarea a ceva provocat de prezența unui alt lucru. Legea

este așteptarea unei repetiții, rezultată ea însăși din același fenomen de repetiție. *Este o repetiție reală și percepută, transformată prin reversibilitate psihică în repetiție așteptată* (s.n. T.G.)" (*Ibidem*, p. 330).

Distingînd între caracterul „longitudinal” al legilor și caracterului „transversal” al claselor, Odobleja contura o amplă și diversă criteriologie a definirii legilor (prin consonanță și asemănare; prin durată; prin frecvență; prin extensiune; prin clasă; prin judecată; prin propoziție; prin procese; prin cauză; prin raporturi; prin curs și succesiune; prin echilibru și nivelare etc.), apreciind că „fiecare lege psihică este o aplicație la psihologie a unei legi fizice” și că „fiecare lege corespunde la o categorie (de exemplu: intensitate — legea amplificării; extensiune — legea dispersiei, iradierii; durată — legea inerției, legea perseverării, legea conservării; egalitate — legea echivalenței; reciprocitate — legea reversibilității; similitudine — legea armoniei, a acordului, a consonanței, etc.).

Psihologul român reușea să unifice diversul legi-tății în patru tipuri de legi, considerate fundamentale: 1. *legi spațiale* (ale contradicției și ale extensiunii); 2. *legi ale duratei* (ale inerției și ale epuizării); 3. *legi ale succesiunii* (ale indeterminismului și ale determinismului); 4. *legi ale rezonanței* (ale consonanței și disonanței).

Ierarhiile pe care le compun interferările diferite ale celor patru mari tipuri de legi se ordonează vertical, la Odobleja, pe cele două mari niveluri: *legile universale și legile psihice*. Interesul profund cibernetic al acestei ierarhizări vine din faptul semnificativ că fiecare din cele 10 legi universale, nu numai că-și particularizează în cele 26 legi psihice, dar totodată ele își exercită acțiunea predicativă, simultan, între ele însele. Astfel, despre *echivalență*, *echilibru*, *compensație*, *reacție*, *oscilație* se poate judeca prin manifestările de *inerție*, *consonanță*, *trans-*

formare, *finalitate*, într-o multiplă reversibilitate auto-predicativă. Caracterul de universalitate al acestor legi este cu pregnanță reliefat de accentul clar, simptomatic, pus pe: *echilibru*, *consonanță*, *compensație*, *oscilație*, note care relevă că *legile dau tăria homeostatică* a întregului organism, a întregului psihic. Aceasta ne arată limpede că, mult înaintea lui W. Ross Ashby care a dat cea mai sintetică introducere în cibernetică (W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, 1956), în care se insistă asupra importanței *stabilității* și *echilibrului* dintre întreg și parte (vezi Cap. 5, partea întâi, Mecanismul), pe „constrîngere”, adică pe limitele între care se manifestă și se transmite *Varietatea* (partea a 2-a), pe *reglare* și *comandă*, ca ascultînd de legea varietății necesare etc. (partea a 3-a). Un exemplu concludent îl poate reprezenta chipul algebric în care Asby definește *starea de echilibru*, pe care el a materializat-o în Homeostat: „Cazul cel mai simplu se întîlnește atunci cînd o stare și o transformare sînt astfel legate încît transformarea nu provoacă o schimbare a stării. Algebric aceasta se întîmplă cînd

$T(x) = x$. Astfel dacă T este de forma

$$\begin{array}{cccccccc} & a & b & c & d & e & f & g & h \\ T: & & & & & & & & \\ & d & g & h & a & e & f & b & c \end{array}$$

atunci deoarece $T(b) = b$, starea b este o stare de echilibru pentru T . La fel sînt și e și f ” (*Introducere în cibernetică*, partea I, cap. 5).

S-ar putea afirma, fără teamă de a greși, că unul din viciile lucrării lui Ashby este apelul doar la cîteva legi, formulate matematic, cum este „legea varietății necesare”, lanțul Markov și entropia, neglijînd corelația mai înaltă a principiilor autoreglării, ceea ce înfăptuiește cu prisosință și cu spor teoretic evident Ștefan Odobleja. Cu alte cuvinte, *consonanța*, devenită *temei* al legității, își sprijină onticitatea

numai sub exigența înfloririi multiple a legilor. Este vorba deci despre depășirea oricărei specii de reducționism, prezent desigur și în lucrările de cibernetică în care totul roiește în jurul „conexiunii inverse” și fenomenologiei autoreglării în procesul transmiterii unui mesaj.

Între legile universale, formulate de psihologul român, există o *complementaritate* organică, încît la imaginea complexă a acțiunii uneia dintre ele, contribuie și celelalte. Astfel, dacă exemplificăm cu *legea compensației*, aflăm: „Compensarea este o reparare a *unității*: o modalitate de menținere a *echilibrului*. E concurența între părțile unui întreg. Un mecanism de apărare a oricărui *sistem* unitar: o reacție interioară de conservare. Consecința legii conservării, ce ar putea fi enunțată astfel: întregul nu se mărește, întregul nu scade: numai părțile lui se compensează. Compensarea este și consecință a *legii echivalenței*: există *egalitate* între întregul și părțile sale. Suma părților este egală cu unitatea: suma efectelor este egală cu cauza lor... Suma lor rămînînd constantă părțile *variază* în sens invers una față de alta (s.n. T.G.)” (St Odobleja, *op. cit.*, p. 344).

Aidoma stau lucrurile și cînd ne este prezentată *legea reacției*: „Reacția este o *compensație* de succesiune sau în timp, o acțiune de *echilibrare* consecutivă imediată, o revanșă, o replică, o *reversibilitate*, o acțiune în sens contrar (s.n. T.G.),” (*Ibidem*, p. 349). Odată cu *legea reversibilității* descrierea capătă genul suprem de evidență: „Reversibilitatea e un cerc vicios între cauză și efectul ei. E o *oscilație* între două stări ce se determină alternativ, una pe cealaltă. O reciprocitate de acțiuni, o interacțiune. Intertransformare a uneia în cealaltă a celor două părți ale unui cuplu oarecare. O acțiune în două sensuri” (*Ibidem*, p. 352). Convins că *legea consonanței* definește procesul consonanței ca pe „un șir de reacții mutuale de consolidare... E o *identificare*, o *fuziune*, o *asimilare* între două sau mai multe vibrații (s.n. T.G.)”, Odo-

bleja — sub influența parțială a lui G. Clemencau consideră că legea consonanței sau a *asemănării* este „legea alegerii prin rezonanță” (*Ibidem*, p. 356), adică principiul însuși al identității, față de care *legea transformării* apare ca „varietate a compensației”, reversibilitate nelimitată și cu posibilități infinite” (*Ibidem*, p. 357).

Ordinea de verticalitate cosmoidală pe care o efectuează legile universale reprezintă un *set necesar, implacabil*, care se încarcă de semnificație particulară, felurită, în fiecare din cele 26 legi psihice: ale senzațiilor, ale efectivităților, ale iubirii, ale reacțiilor, ale memoriei etc. Ceea ce se poate observa lesne, în întreprinderea extraordinară a lui Odobleja, este tratarea tuturor proceselor psihice prin prisma *acțiunii unor legi specifice*, părăsind astfel compartimentarea clasică, tradițională, a psihologiei în: percepție, atenție, memorie, imaginație etc. Astfel, alături de prezența fenomenologiei proceselor psihice obișnuite, Odobleja va relua — dintr-o aceeași *exigență a integralității* — aspecte inedite, neluate în seamă în tratatele de psihologie, precum: legile fixației, legile visului, legile hipnozei, legile credinței, legile oboselii, legile somnului etc., alături de legi care trimit și la sfera logicii: legile definiției, legile discernămintului, legile conștiinței de sine, legile gândirii, legile antrenamentului etc. Este impresionantă permanenta tentativă a gînditorului de a surprinde *esențialul* la diferite nivele, ierarhic ordonate, ale psihicului uman, fără a pierde din vedere *liantul* tuturor acestora, pe care îl constituie *consonanța*. Astfel că, după ce în capitolul despre consonatismul subiectiv a conturat: consonanța conștiinței și cunoașterii, consonanța efectivităților, consonanța reacțiilor și consonanțele complexe, după ce între legile universale locul central îl ocupă *legea consonanței*, de asemenea, între cele 26 legi psihice, Odobleja trece *legile consonanței*. Credem că nu este nicidecum vorba despre o repetare involuntară sau despre

o redundanță, cît mai ales despre consecvența cu care savantul-filosof a urmărit prestanța singurului criteriu valid de coerență teoretică și aplicată. Aceasta se leagă fericit cu modul său de a înțelege psihicul, conștiința, gîndirea în procesualitatea ei constituindă de sens. O exemplificare a acțiunii *legii universale a reversibilității*, în cadrul *legii psihice a reacțiilor* ne relevă persuasiv că „procesul de voluntarizare constă deci în stabilirea unei consonanțe electivă între o anumită senzație localizată și mișcarea care o produce. La început, mișcarea e aceea care a determinat individualizarea acestei senzații locale; mai tîrziu, evocarea acestei senzații produce mișcare individualizată și „voluntară“ (*Ibidem*, p. 374).

Consonatismul lui Odobleja este, incontestabil, una dintre viziunile filosofice cele mai moderne, ancorate în convingeri ce au frecventat antichitatea elină, precum și cugetarea românească. Dacă s-ar putea rezuma această viziune, ar trebui să vedem cîtă forță euristică și aplicativă are ideea *omologiei evocatoare* din care savantul-filosof face *temeiul*, Grund-ul oricărui izomorfism tehnic, precum și al teoriei *conduitelor posibile*. Corelînd în spațiul legității exhaustivitatea (orizontalitatea multiplă a legilor psihice) și repetiția setului integrator (verificarea arhitecturală a legilor universale), consonatismul lui Odobleja se deschide către noi orizonturi ale descoperirii, ale invenției, ale conviețuirii umane armonioase.

1985

Redactor : ELENA CHIRIAC
Tehnoredactor : MIHAI BUJDEI

Apărut 1986. Format 50×80/16. Coli tipo 16,50
Bun de tipar la 11.XII.1986
Editura Junimea, str. Gheorghe Dimitrov nr.1
IAȘI — ROMANIA

Tipărit sub cd. 3205/986 la INTREPRINDEREA
POLIGRAFICĂ BACĂU, str. Mioriței nr. 27.

